مجلة

كلية الآداب



العدد الثامن — المجلد الثانى

ديسمبر ١٩٤٦

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٤٧

أثمان

المجلدات التى ظهرت

	ص
المجلد الأول (الجزء الأول) . . .	٢٠
« « (الجزء الثانى) . . .	٥
المجلد الثانى (الجزء الأول) . . .	٥
« « (الجزء الثانى) . . .	٥
المجلد الثالث (الجزء الأول) . . .	٥
« « (الجزء الثانى) . . .	٥
المجلد الرابع (الجزء الأول) . . .	٥
« « (الجزء الثانى) . . .	٥
المجلد الخامس (ظهر الجزء الأول فقط)	٥
المجلد السادس (ظهر الجزء الأول فقط)	٤٨
المجلد السابع (ظهر الجزء الأول فقط)	٤٢
المجلد الثامن (الجزء الأول) . . .	—
المجلد الثامن (الجزء الثانى) . . .	—

تصــدر هذه المجلة مرتين فى السنة . فى مايو وديسمبر . وتطلب من مكتبة جامعة فؤاد الأول بالجيزة . وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية ، إلى سكرتير التحرير :

الدكتور فؤاد حسنين على

بكلية الآداب بالجيزة

مجلة

كلية الآداب



العدد الثامن — المجلد الثاني

ديسمبر ١٩٤٦

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٤٧

فهرس

القسم العربى :

القسم الأوروبى :

سوانح أحمد الغزالى

للدكتور عبد الوهاب عزام بك

أبو الفتوح مجد الدين أحمد بن محمد الغزالى ، أخو أبى حامد محمد الغزالى المعروف . ولد بطوس لأب فقير خيِّر صالح يغزل الصوف . وقد أوصى به أبوه وبأخيه محمد إلى رجل متصوف ليعلمهما بعد وفاته ، وينفق على تعليمهما ما يرثانه . فقام هذا الوصى على تعليمهما حتى نفد ما ورثاه . فأشار عليهما بأن يدخلا مدرسة يجدان فيها قوتهما مما يرتب لطلبة العلم فى المدارس . وكانت المدارس إذ ذاك كثيرة فى البلاد الاسلامية ، أنشئت فى القرن الرابع الهجرى وتنافس الملوك والأمراء والكبراء فى بنائها واختيار كبار المدرسين لها على مر العصور .

وكان أبو حامد يقص هذه القصة ويقول : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله . يعنى أنه دخل المدرسة لأجل مرتّبها .

(٢)

وقد تفقه أبو الفتوح حتى عد من فقهاء الشافعية ، ولكن غلب عليه الزهد والتصوف وشغل بالوعظ حتى كان يذهب إلى البوادى والقرى والضياع ليعظ فيها .

نقل ابن السبكى فى طبقات الشافعية عن تاريخ بغداد لابن النجار أن هذا الغزالى كان :

« من أحسن الناس كلاماً فى الوعظ ، وأرشقهم عبارة ، مليح التصرف فيما يورده ، حلو الاستشهاد ، أظرف أهل زمانه وألطفهم طبعا . خدم الصوفية فى عنفوان شبابه ، وصحب المشايخ واختار الخلوة والعزلة ، حتى انفتح له الكلام

على طريقة القوم . ثم خرج إلى العراق ، ومالت إليه قلوب الناس وأحبوه . ودخل بغداد وعقد مجلس الوعظ وظهر له القبول التام ، وازدحم الناس على حضور مجلسه .

ودوّن مجالسه صاعد بن فارس اللبانى ببغداد فبلغت ثلاثا وثمانين مجلسا . كتبها بخطه فى مجلدين » .

ونقل ابن السبكى أيضاً عن الحافظ السِّلَفى أنه قال :

« حضرت مجلس وعظه بهمذان . وكنا فى رباط واحد ، وبيننا ألفة وتودد . وكان أذكى خلق الله وأقدرهم على الكلام فاضلا فى الفقه وغيره » .

وقال ابن خلكان :

« كان واعظا مليح الوعظ ، حسن المنظر ، صاحب كرامات واشارات . وكان من الفقهاء ، غير أنه مال إلى الوعظ وغلب عليه » .

وقد خلف أحمد أخاه محمداً فى التدريس بنظامية بغداد حين تركها محمد وسافر للحج سنة ثمان وثمانين واربعمائة .

وتوفى سنة عشرين وخمسمائة فى قزوين .

(٣)

غلب على أحمد الغزالى التصوف والوعظ ، وكان بليغاً حسن التصرف فى مواعظه . وفى التصوف والمواعظ ألّف : اختصر إحياء علوم الدين فى كتاب سماه « لباب الاحياء » . وألف كتابا سماه « الذخيرة فى علم البصيرة » . ولست بصدد مؤلفاته العربية ، ومجالس وعظه ، بل أصف فى هذا المقال كتاباً له فارسيا اسمه « السوانح » .

قال فى فاتحة الكتاب :

« الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين . هذه الحروف مشتملة على فصول تتعلق بمعانى العشق ، وإن كان حديث العشق لا تشمله

الحروف والكلمات . فان هذه المعانى أبكار لا تتعلق أيدى الحروف بأستار خدورها .

وإن يكن عملنا أن نعطى أبكار المعانى لذكور الحروف فى خلوة الكلام ولكن العبارة فى هذا الحديث إشارة إلى معان غير مذللة (؟) وهى بعيدة عمن لا ذوق له[1].

ومن هذا يتفرع أصلان : إشارة العبارة ، وعبارة الاشارة ... ولكن لا ترى إلا ببصيرة الباطن . فان وقع فى هذه الفصول أشياء لا تفهم فهو من هذه المعانى ، والله أعلم .

طلب إلىّ صديق عزيز هو عندى أعز الاخوان ، ولى به أنس تام ، أن اكتُبْ فصولا فيما يخطر لك فى معنى العشق لآنس بها كل حين ، وأتعلل وأمسك بأبياتها حين لا تنال يد الطلب ذيل الوصال . فأجبت وفاء بحقه وكتبت فصولا لا تتعلق بجانب مّا ، فى حقائق العشق وأحواله وأغراضه ... حتى إذا عجز تعلل بهذه الفصول ، ولو أن الأمر كما قيل :

ولو داواك كل طبيب إنس بغير كلام ليلى ما شفاكا

***

إذا ما ظمئتُ إلى ريقها جعلتُ المدامة منه بديلا
وأين المدامة من ريقها ولكن أعلّل قلبا عليلا

وقال فى خاتمة الكتاب :

« حُجبت عيون العقول عن إدراك حقيقة الروح وماهيتها . والروح صدف العشق . فان لم يكن للعلم إلى الصدف سبيل فكيف بالجوهر المكنون فى هذا الصدف . ولكنى أثبت هذه الفصول والأبيات إجابة لالتماس هذا الصديق العزيز أكرمه الله تعالى ، على أنى كتبت من قبل على غلاف الجزء « كلامنا اشارة » حتى إذا لم يفهم أحد كان معذوراً فان يد العبارة لا تنال ذيل المعانى » اه .

---

(1) هذه العبارة غير واضحة فى الأصل الفارسى .

والـكتاب الذى يكون هـذا موضوعه والذى يفتتحه صاحبه ويختمه بهذه العبارات ، لا يتوجه إليه إلّا من يـكلف بالعويص المعضل ، ويطمح إلى كشف ما غمض ، وإدراك ما دق ومحاولة ما العجزُ عنه أقرب من القدرة عليه .

وقد عرف فى العربية مؤلفات كثيرة فى العشق البشرى والعشق الالهى ، مثل : كتاب الزهرة لمحمد بن داود الظاهرى المتوفى سنة ٢٩٧ هـ ، جمع فيه شعراً كثيراً ممـا قيل فى الحب . وطوق الحمامة للأمام ابن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . وقد اطّلعت فى الخزانة الظاهرية بدمشق على نسختين نفيستين من كتاب روضة التعريف فى الحب الشريف ، للسان الدين بن الخطيب الوزير الأندلسى .

وممـا أُلف فى هـذا الموضوع كُتُب مصارع العشاق للقاضى أبى المعالى عبد العزيز بن عبد الملك ، ولأبى محمد جعفر ابن السراج المتوفى سنة ٥٠٩ هـ ، ولاحمد بن ابراهيم النحاس الدمشقى . وللحافظ مُغلُطاى ، كتاب الواضح المبين فى ذكر من استشهد من المحبين . وقد جمع البقاعى بعض هذه الـكتب فى كتابه « أسواق الأشواق من ذكر مصارع العشاق » . وهو كتاب مطبوع متداول .

ولـكن سوانح الغزالى تعالج الجانب الروحى الغامض من العشق ، ويغلب عليها العشق الالهى الذى يقصر عن إدراكه من لم يستضىء بنوره ويحترق بناره.

والمعانى ما لم تفصلها ألفاظ مألوفة مشتركة بين الناس مصطلح عليها ، تعسّر نقلها من نفس إلى أخرى ، ولو كانت فى أمور أوضح من الأمور الروحية ، وأجلى وأقرب من العشق الالهى .

ولهذا جاء هذا الـكتاب مستغلقا فى كثير من عباراته . ولعل الغزالى لم يُعنَ بايضاحه ، ولم يبال بغموضه . على أن بعض الفصول قريب المنال يسير الفهم .

ومهما يكن فكتاب يكتبه أحمد الغزالى فى هذا الموضوع جدير بالنظر والتأمل . وحرىّ أن يطول فيه التفكير ، وأن يعرَّف به ، وينشر بعضه أو كله .

وفيما يلى أمثلة من الكتاب مترجمة . وقد وضعت بين أقواس ترجمة الأبيات الفارسية التى جاءت فى الأصل .

فصل (١)

قال الله تعالى : « يحبهم ويحبونه » .

(بالعشق سار من العدم مركبنا وأضاء بسراج الوصل ليلنا
من الخمر التى لم تحرم فى مذهبنا ، لئلا تلقى العدمَ يابسة شفاهُنا)

***

(من أجلى جاء العشق من العدم إلى الوجود
أنا كنت للعشق من العالم المقصود
لا أنقطع منك حتى تنقطع الرائحة من العود
نهارى وليلى وشهرى وسنتى على رغم الحسود)

***

أتانى هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبا خاليا فتمكنا

جاءت الروح من العدم إلى الوجود ، وكان العشق على حدود الوجود ينتظر مركب الروح ، ولا أعلم أى مزاج وقع فى بدء الوجود ، إن كانت الذات روحا ، فقد كان العشق صفة الذات . وجد الدار خالية فاستقر .

التفاوت فى قِبلة العشق عارض ، وأما حقيقته فمنزهة عن الجهات ، فليس يحتاج إلى جهة ليكون عشقاً ....

تارة يعطى الخزف أو الخرز للتلميذ الشادى ليكون أستاذا . . وأحيانا يعطى الدر الثمين واللؤلؤ المتلألىء لمن لا يعرفه ولا يستطيع أن يُعمل فيه يد الاستاذ ليحكه ويثقبه ، وحينا يُظهر أبو قلمون الوقت [1] عجائب حيله على صحيفة الأنفاس لا يظهر أثره لأنه سير على الماء . . لا ، بل على الهواء ، لأنه أنفاس الهواء .

(١) يعنى الوقت المتلون المتقلب الذى تختلف فيه الخواطر .

فصل (٣)

تارة تكون الروح للعشق كالأرض ، تنبت منها شجرته . وتارة تكون كالذات للصفة ليقوم بها . وتارة كالشريك فى الدار له نوبة فى القيام فيها . وتارة يكون هو ذاتا والروح صفة لتقوم الروح به .

ولكن لا يفهم هذا كل انسان ، فانه من عالم الاثبات الثانى الذى يكون بعد المحو . وهو لا يستقيم لأهل الاثبات قبل المحو . وتارة يكون العشق سماء والروح أرضا تنتظر ماذا يمطر . وتارة يكون العشق حبا والروح أرضا ليرى كيف ينبت . وتارة يكون العشق جوهر معدن والروح المعدن ليرى أى جوهر وأى معدن . وتارة يكون شمسا فى سماء الروح ترى كيف تضىء . وتارة يكون شهابا فى هواء الروح ينظر ماذا يحرق . وتارة يكون سرجا على مركب الروح ليرى من يركب . وتارة يكون لجاما لرأس الروح الجموح ليرى أى جانب يحوله . وتارة يكون سلاسل قهر من دلال المعشوق فى قيد الروح . وتارة سما قاتلا فى فم قهر الوقت ليرى من يلدغ ومن يهلك كما قيل :

(قلت : لاتخف عنى وجهك لآخذ من حسنك حظى
قال : فاخش على قلبك وكبدك . ففتنة العشق قد أشرعت رمحها)

كل هذا مظهر الوقت فى طاقة العلم الذى حده الساحل ، ولا سبيل له إلى اللجة . ولكن جلاله بعيد عن حدود الوصف والبيان وإدراك العلم . كما قيل :

(العشق خفى . ما رآه عيانا أحد فختام يفخر العاشقون سدى
كل إنسان يدعى فى العشق ما يتوهم والعشق برىء من الوهم ومن هذا وذاك)

وجود الذرة فى الهواء محسوس ، وفقدانها معلوم . وكلاهما رهين بضوء الشمس .

(الشمس أنت والذرة نحن . كيف نبدى وجوهنا بدون وجهك ؟ حتام التقنع ؟ تجلَّ من الحيل لتتجلى) .

وليس كل هذا التمنع من العظمة والتعالى ، فكذلك يكون من اللطف ومن فرط القرب . نهاية العلم ساحل العشق . ومادام على الساحل فنصيبه التحدث عنه فحسب . وإذا تقدم خطوة غرق . من يجرؤ حينئذ أن يخبر ؟ وأنَّى للغريق بالعلم ؟

(حسنك لا يحده بصرى ، وسرك لا يدركه علمى
فى عشقك خلوتى كثرة ، وفى وصفك قدرتى عجز)

لا بل العلم فراشة العشق . العلم خارج الأمر . وأول ما فيه أن يحترق العلم فكيف يبين عنه خبرا .

فصل (٨)

ألا يكفى الانسان هذه الخاصَّية ؟ أنه يحَب أكثر مما يُحِب (محبوبيته أكثر من محبته) أهذه منقبة صغيرة ؟ يحبهم [١] منحت هذا السائلَ قبل مجيئه نُزلا يتمتع به أبد الآباد ، ولا يفنى . أيها الفتى ! كيف يُستوفَى إلا فى الأبد نُزل نَزل فى الأزل .

لا بل كيف يستوفى الحدْثان فى الأبد ، النُزلَ الذى أُنزل فى القدم « فلا تعلم نفس ما أُخفى لهم من قرة أعين » .

أيها الفتى ! بلغ الأزل هنا ، والأبد لا يمكن أن ينتهى .

لا يُستوفَى هذا النُزل أبداً . إن تكن بصيراً بسرّ وقتك تعلم أن « قاب قوسين » الأزل والأبد قلبُك ووقتك .

---

(١) اشارة الى الآية « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه » ولعل المؤلف يريد بقوله يحب أكثر مما يحب أن الله تعالى قدم حبه على حبهم اياه فى الذكر .

فصل (١٣)

حُجبت عين الحسن عن جمال نفسه ، فلا يرى كمالَ حسنه إلا فى مرآة عشق العاشق . لاجرم احتاج الجمال إلى عاشق ليتزود المعشوق من حسن نفسه ومن طلب العاشق .

وهذا سر عظيم ومفتاح كثير من الأسرار الخ .

فصل (١٥)

يصل هذا الأمر أحيانا إلى أن تكون غيرته من نفسه ، ويغار من عينه .

وتبلغ هذا النكتة أحيانا أنه إذا زاد جمال المعشوق يوما تألم هو وغضب . وهذا المعنى يصعب فهمه على من لا ذوق له .

(٢٣)

يُرى فى بداية العشق كلٌّ مشابه للحبيب حبيبا . صدَّ المجنون عن الطعام أياما ثم اصطاد غزالا فأطلقه ، فسئل فى هذا فقال : «فيه شبه من ليلى والجفاء لا يليق» ولكن هذا يكون فى البداية ، فاذا بلغ العشق الكمال يعرف كمال المعشوق ولا يجد فيه شبها من غيره ولا يستطيع أن يجد . فينقطع أنسه بالأغيار[1] إلا ماتعلق به . وإذا صار العشق أكمل زالت هذه السلوة أيضا . فان السلوة فى العشق نقصان ، وكل اشتياق يمكن أن ينقص الوصالُ منه فهو معلول ومدخول . يجب أن يكون الوصال حطب نار الشوق ، يزيد الشوق به . وهذا هو المقام الذى يَعرف فيه للمعشوق الكمال ويطلب الاتحاد ولا يقنع بما هو خارجه ويتبرم بوجود نفسه كما قال :

(فى عشقك وحدتى كثرة ، وفى وصفك عجزى قدرة)

---

(١) الاغيار جمع غير وهى مستعملة فى الفارسية والتركية وتقرن أحيانا بكلمة يار أى حبيب فيقال يار وأغيار .

فصل (٢٤)

يكون الصياح والهياج والبكاء أول الأمر قبل أن تتم ولاية العشق . فاذا بلغ الكمال وتسيطر ، يقع الحديث فى الباقى ، ويبدل البكاء نظراً وهزالا بما بدل الكدر صفاء كما قيل :

(حينما كنت حديث عهد بالعشق ، أقضّ نواحى مضجع جارى
فلما زاد غمى قل أنينى ، إذا اضطرمت النار قل الدخان)

(٢٨)

الفراق فوق الوصال بدرجة ، إذ لا يكون فراق إلا بعد وصال . . . . والوصال على التحقيق فراق النفس . كما أن الفراق على التحقيق وصال النفس ، إلا فى العشق المعلول الذى لم ينضج فيه العاشق . . . الخ

(٣٦)

لا يكون بين العاشق والمعشوق معرفة . وحينما يحسب نفسه أقرب إليه ويحسبه أقرب إلى نفسه يزداد بعداً . لأن السلطنة له والسلطان لا صديق له . حقيقة المعرفة فى وحدة المرتبة وهذا محال بين العاشق والمعشوق ، لأن العاشق كله أرض المذلة ، والمعشوق كله سماء التعزز ، فكيف تكون المعرفة ؟ فان تكن فانما تكون بحكم النفس والوقت وهذه عارية .

كيف يتفق تجبر المعشوق ومذلة العاشق ؟ وكيف يجتمع دلال المطلوب وحاجة الطالب . الدواء ضرورة المريض وليس المريض ضرورة للدواء .

(٤٣)

إن كان هذا هكذا فلا جرم أن العاشق والمعشوق ضدان ولا يجتمعان إلا بشرط الفداء والفناء ولهذا قيل :

(حين رأى ذو الوجه الناضر وجهى مصفراً قال : لا تؤمل وصلى أبداً .
أنت ضدنا فى المنظر ، لك لون الخريف ولنا لون الربيع) .

(٤٨)

إن يكن المعشوق حاضراً وشاهداً ومشهوداً فالعاشق فى غيبة دائمة . فان حضور المعشوق إن لم يستتبع الغيبة الكلية — كما فى حكاية المجنون [١] — فلا يخلو من دهشة . كالرجل الذى كان من نهر المعلّى وكانت له صديقة فى الكرخ . وكان يسبح إليها الماء كل ليلة . فلما رأى ليلة فى وجهها خالا ، قال من أين جاء هذا الخال ؟ قالت هذا الخال خلقىّ (ولد معى) . وأنت فلا تنزل فى الماء الليلة . فلما نزل مات من البرد . لأنه كان قد رجع إلى نفسه فرأى الخال . وهذا سر عظيم ويشير الى هذا المعنى :

(لا علم لى بالعاشقية ولا بالعشق ولا بنفسى ولا بالحبيب)

(٤٩)

حجبت أبصار العقول عن إدراك الروح وماهيتها وحقيقتها . والروح صدف العشق فكيف تبصر اللؤلؤ المكنون فى هذا الصدف ؟

(العشق خفى لم يره عيانا أحد فحتام يفخر باطلا هؤلاء العاشقون ؟)

(٥٨)

أصل العشق ماض من القدم . نقطة باء « يحبهم » أُلقيت بذرا فى أرض « يحبونه [٢] » . لا بل ألقيت هذه النقطة فى « هم [٣] » حتى ظهرت « يحبونه » .

فلما نبت عبهر العشق صار البذر فى لون الثمرة ، والثمرة فى لون البذر .

فان وقع « سبحانى » أو « أنا الحق » فقد وقع من هذا الأصل [٤] .

فأما كان نطق النقطة أو نطق رب النقطة . . . . . .

---

(١) قصة لمجنون ليلى حكاها المؤلف فى فصل سابق .

(٢) اشارة الى الآية : « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه » وهى من الآيات التى أولع بها الصوفية .

(٣) يعنى هم من كلمة « يحبهم » .

(٤) اشارة الى ما روى عن بعض الصوفية من قوله : سبحانى ما أعظم شانى وقوله :

أنا أنت بلا شك فسبحانك سبحانى

وقول الحلاج : أنا الحق .

فصل (٥٩)

آية كمال العشق أن يصير المعشوق بلاءَ العاشق حتى لا يقوى عليه ولا يحتمله ويبقى منتظراً على باب الفناء ، ويظهر دوام الشهود فى دوام البلاء .

(لا أحد مثلى أنا المسكين . إننى فى غم من رؤيتك وعدم رؤيتك)

ولا يعرف لنفسه متنفَّسا إلا فى العدم . وباب العدم موصد أمامه ، لأنه وقف بقيّوميته . وهذا يكون غمّ الأبد . فاذا ألتى شاهدُ الفناء الظل ساعة وضيَّفه في هذا الظل فهناك ساعة يستريح .

فصل (٦٢)

اسم المعشوق فى العشق عارية ، واسم العاشق فى العشق حقيقة .

اشتقاق المعشوق من العشق مجاز وتهمة ، والاشتقاق فى الحقيقة للعاشق . لأنه محل سلطان العشق ومحمله ، وأما المعشوق فليس له من العشق اشتقاق ما .

والتحقيق أن المعشوق لا يلحقه من العشق نفع ولا ضر، فان أغار عليه العشق وقتا وأدخله دائرة العشق أيضاً فحينئذ يكون له حساب من جهة العاشقية لا من جهة المعشوقية .

فصل (٦٤)

فى همة العشق

للعشق همة يريد بها تعالىَ صفات المعشوق . فكل معشوق يمكن وقوعه فى شبكة الوصال لا يرضاه للمعشوقية . ومن هذا أن ابليس حينما قيل له « وأن عليك لعنتي » قال فبعزتك . يعنى أنى أحب منك هذا التعزز فانك لا تحتاج إلى أحد وليس كفوك أحد ولو كان لك كفو لم تكن كاملا فى العزة .

(٦٦)

طريق العاشقية كله هُويّة ، والمعشوقية كلها أنتيه[1] لأنك لا ينبغى لك أن تكون نفسك ، بل ينبغى أن تكون المعشوق . والعاشقية تقتضى ألا تكون نفسك وفى حكم نفسك .

---

(١) نسبة الى هو وأنت يعنى ان العاشق يفنى فى غيره والمعشوق يقال له أنت فهو مخاطب دائماً .

(ما دمت فى قيد الهواء فلا مفر لك من الذهب والمرأة
كن عاشقا لتفرغ من المرأة ومن الذهب
لا يمكن الاستقامة على طريق التوحيد بقبلتين
لا بد لك من رضا الصديق أو هوى النفس)

لا قدر للملوك على بابنا ، وليس إلا العاشقَ المسكين كفو لنا
ما دمت أيها العظيم ذا رأس فلست تقصدنا
فانما على رأس من لا رأس له يوضع تاجنا

فصل (٧٠)

كل ما صدر من تلوين العشق عن العاشق لتمكين العشق يأتى مقابلهُ من المعشوق ، ولكن لا يصل كل أحد إلى هذا المقام فانه مقام فى العشق جدّ رفيع . وكمال تمكين هذا ألا يبقى من وجوده شىء .

(إن العقيق الذى من معدن العقل والروح أصبته
لا أبديه لأحد لأنى خفية وجدته
لا تحسبن أنى رخيصاً ألفيته
فقد بذلت العالم والروح حتى ظفرت به)

وحينئذ يستوى لديه الوصال والفراق ، ويرتفع عن العلل والعوارض . وهنا يكون أهلا لخلعة العشق .

وهذه الحقائق التى تصل من المعشوق إلى العاشق على سبيل البدل ، هى خلعة العشق .

(٧٣)

العشق جبر لا سبيل فيه إلى الكسب بأية وسيلة . لاجرم كانت أحكامه كلها جبرا . الاختيار معزول عنه وعن سلطانه . لا يطير طائر الاختيار فى ولايته وكل أحواله سم القهر ، ومكر الجبر . والعاشق بساط لعبه فلا محالة يظهر فيه مايضربه وما ينقشه . وهذا النقش يظهر عليه سواء أأراد أم لم يرد .

(١)

طبع هذا الكتاب فى اسطنبول الأستاذ المحقق الدكتور ريتر ، وكتب له مقدمة قصيرة[1] أوجز فيها الكلام عن موضوع الكتاب ، قال فيها بعد أن ذكر بعض الكتب التى ألفها العرب فى هذا الموضوع :

« وأما أحمد الغزالى فالأمر عنده يتصل بغير هذا العالم، عنده عالم آخر يخالف عالمنا الخارجى . فليلى والمجنون عنده مثالان لم يعرفهما المؤلف ولا التاريخ . وكل منهما مثال للعالم الروحى . لذلك يصورهما محبين كما يتصور هو الحب غير متأثرين بالعالم الخارجى لأنهما ليسا منه . . فالعالم الباطنى مستقل عنده عن العالم الظاهرى ، حتى أن قرب الحبيب — وهو أكبر سعادة وهجره وهو أعظم غم عند ابن حزم وأمثاله — لا وزن لهما عند الغزالى .

وأما الرغبة فى الوصل فخطوة مبتدأة فى سبيل العشق الحقيقى . فالعاشق يجد سعادته فى أن يجعل نفسه مقصد المعشوق وأمنيته ، والهجر إن رغب فيه المعشوق أسمى من الوصل . فالشيطان قد سعد وقد لعنه الله أمام الملائكة .

والعشق الحقيقى يقتضى التجرد من الأثرة والشخصية حتى تفنى الأنوية (نسبة إلى أنا) ويصير العاشق معشوقا . وهذا هو مقصد العاشق . وأقصى غاياته أن يبلغ درجة الفراشة التى تلقى بنفسها فى لهب الشمعة فتصير لهبا » .

(٢)

وقد أسف الدكتور ريتر لتحريف النص الذى عثر عليه فى نسخ مختلفة . يقول : « وهو أسقم نص عالجته » .

وقد وصف سبعة مخطوطات اطلع عليها لتصحيح النص وشرحا على الكتاب فى إحدى النسخ .

---

(١) ترجم هذه المقدمة عن الألمانية الدكتور فؤاد حسنين .

ثم قال :

وكنت آمل أن أجد فى الشرح الذى وجدته فى النسخة التى رمزت إليها بالحرف N عوناً على فهم المتن أو صحة تقسيمه ، ولكن خاب أملى . وإنى أشك فى أن الشراح أو الذين فصّلوا المتن فصولا قد فهموه حقا .

ولنا بعض الأمل فى فهم هذا الكتاب بالاستعانة بلوائح عين القضاة الهمذانى تلميذ أحمد الغزالى . فعين القضاة يذكر أحياناً السوانح بل ينقل أحياناً ألفاظها ويفسر معانيها ولكنه يتعسف أحياناً ويحاول أن يُقر المتن على رأيه ويحمّله مالا يحتمله .

ولى أمل أن أترجم اللوائح . وقد بدأت ترجمتها ولكنى أود أن أستريح وقتاً من معاناة هذا المتن المستغلق .

كَلَا وكِلْتَا

للأستاذ مصطفى السقا

هذا مثال من البحث فى النحو العربىّ ، أريد أن أبين به وبما يشبهه ، أن فيما خلفه لنا القدماء من تُراث لغوى واسع ، مجالا صالحا لاختيار آراء ومذاهب قيمة ، تصلح أن تكون أساسا للاتجاه الحديث فى تقريب النحو ، وتيسير أمره على الناس ، وخاصة ناشئى الأجيال العربية الحديثة ، الذين لا يتسع وقتهم للامعان فى الدراسات اللغوية ، بجانب ما يعانونه من الدراسات العلمية ، فى ضروب الثقافة الإنسانية (وما أكثرها !) فى المدارس الثانوية ثم العالية ؛ فإن كنت أصبت فيه شيئا من الحق ، فهو من توفيق الله وفضله ، وإلا فانى أعتذر للقارىء عما أضعت عليه من وقت فى قراءته ، ولعلى أصيب فى غيره توفيقا وقبولا .

***

والبحث فى كلا وكلتا من ناحيتين : الأولى البنْية ، والثانية الإعراب .

١ — بنْية كَلَا وكِلْتَا

أما من ناحية البنية ، فهما فى الأصل ثنائيتا الوضع ، مأخوذتان من لفظ كُلّ ، لما بين الألفاظ الثلاثة من شبه فى اللفظ والمعنى . فشبه اللفظ بينها تركبها جميعا من الكاف واللام ؛ وشبه المعنى دلالتها على معنى الإحاطة والشمول لآحاد ما بعدها أو أجزائه ؛ إلا أن الواضع خصص لفظ (كُلّ) بضم الكاف ، باستغراق جميع الأفراد أو الأجزاء المندرجة تحت ما يضاف إليها ، كما خصص (كِلا وكِلْتا) بكسر الكاف ، للاحاطة بجزأى المثنى الذى بعدها . وتزاد على لفظ (كلا) تاء التأنيث إذا كان ما بعدها مثنى مؤنثا .

والحرف الأخير فى هذه الكلمات ، وهو الألف فى كلا وكلتا ، واللام الثانية فى كلّ ، ليس من بنية الكلمة أصالة ، وإنما هو زيادة قديمة ، طرأت على البنية الأصلية ، لنقلها من طور الثنائى ، إلى طور الثلاثى ، لتقوية الكلمة ، وتسهيل الإعراب عليها ، وتحقيق مطالب الكلام فى الوزن والقافية ، وما إليهما من الغناء والتنغيم ؛ فقد يلاحظ أن الأبنية الثنائية ضيقة الحيز ، سريعة الانقضاء ، لا تنى لمنشىء الكلام بحاجاته من التصرف فى الألفاظ . ذلك إلى أن الوقف على الحرف الثانى لبعض الكلم ، يجعله خفيا فى النطق ، يصعب معه الفهم ، ولا يتبين المراد .

وادعاء أن كلا وكلتا وكُلّا ثنائية فى أصل الوضع ، قضية تحتاج إلى البيان ، وإلى الإثبات بالأمثلة والشواهد ، وإلا كان الكلام فيها مجرد خيال ، لا يستند إلى شىء من الحق والبرهان .

أما السماع عن العرب فليس بأيدينا منه شىء محقق ، لأن كل ماعندنا من الأمثلة والشواهد التى ذكرت فيها (كلا ، وكلتا ، وكل) ، من نتاج الطور الأخير للغة ، فى أواخر عصر الجاهلية وصدر الإسلام ، نرى فيه الألفاظ الثلاثة كاملة البنية ، ثلاثية الصيغة ، ولا أستثنى من ذلك إلا شاهدا واحدا ، أنقله بتحفظ شديد عن نحاة الكوفة ، فقد (ذهبوا إلى أن كلا وكلتا فيهما تثنية لفظية ومعنوية ، وأصل كلا (كُلّ) ، فخففت اللام وزيدت الألف للتثنية ، وزيدت التاء فى كلتا للتأنيث ، والألف فيهما كالألف فى الزيدان والعمران . واحتجوا بأن قالوا : الدليل على أنهما مثنيان لفظا ومعنى ، وأن الألف فيهما للتثنية ، النقل والقياس . أما النقل فقد قال الشاعر :

فى كلت رجليها سُلامَى واحدهْ ... كلتاهما مقرونة بزائده

فأفرد قوله كلت ، فدل على أن كلتا تثنية . . . الخ[1]) .

---

(١) ابن الأنبارى : كتاب الانصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥ ، الجزء الثانى صفحة ٢٦٠ ، المسألة رقم ٦٢

فهذا الشاهد الذى رواه الكوفيون لتأييد مذهبهم، إذا صحت روايته بكسر التاء، كان لنا أن نستدل به على ما نحن بسبيله، من ثنائية كلتا فى الوضع الأول، قبل أن تزاد عليها الألف، لتقوية البنية لا للتثنية. أما إذا لم تصح رواية كسر التاء، وكانت بفتحها كما يقوله البصريون[1] فى الرد على الكوفيين، فى المسألة نفسها من كتاب الإنصاف، وأن الاصل كلتا، ثم حذفت التاء لضرورة الشعر، فقد سقط الاحتجاج به عندى وعند الكوفيين على السواء، ولم يبق إلا التعويل على قياس التمثيل وحده، فى بحث ثنائية هذه الألفاظ فى الأصل.

* * *

من ينظر فى معاجم اللغة وما تحويه من أبنية الكلم، وخاصة الأفعال المتصرفة، والأسماء المعربة، يجد الكلمات الثلاثية أكثرها عددا، وأوفرها مادة، ويجد الرباعى من الكلمات أقل عددا من الثلاثى، والخماسى أقل من الرباعى؛ وهذا مما لا يُرتاب به. وقد علل اللغويون ذلك بأن الثلاثى أعدل الأوزان، وأخفها جريا على اللسان. ومن أجل هذه الكثرة الظاهرة زعم النحاة واللغويون، أنه ليس فى العربية اسم معرب ولا فعل وضع على أقل من ثلاثة أحرف، فأقل الأصول عندهم ثلاثة، هى التى يسمونها الفاء والعين واللام، فيما اخترعوه من ميزان. ويقولون إن ما ورد فى اللغة من ألفاظ ثنائية فى الظاهر (غير المبنيات)، فليس ثنائيا فى الحقيقة، وإنما كان على ثلاثة أحرف، ثم حذف منه بعض أصوله. فكلمة (يد) عندهم أصلها (يدَىٌ) بدليل تثنيتها على يدَيان فى قول الشاعر:

يَدَيانِ بيضاوانِ عنـــدَ مُحَلِّمٍ   قد يَمْنَعانِكَ أَنْ تُضامَ وتُهْضَما

وبدليل ظهورها فى الأفعال المشتقة من لفظ اليد، مثل قولهم: يديت إلى فلان يدا: إذا أسديت إليه نعمة. وكلمة (دم) أصلها (دمىٌ) أو (دموٌ)، بدليل ظهور الحرف الأخير فى بعض الكلام، مثل قول على بن بدَّال السُّلَمِىّ:

لعَمْـــرُكَ إنَّنى وأَبا رَباحٍ   على حالِ التَّكاشُرِ مُنْذُ حينِ

---

(١) المصدر السابق: صفحة ٢٦٣

ليبغضنى وأبغضــه وأيضا يرانى دونه وأراه دونى

فلو أنا على حجر ذبحنــا جرى الدميان بالخبر اليقين[1]

الشاهد فى البيت الأخير فى قوله : جرى الدميان . قال فى لسان العرب : وأما دموان فشاذ سماعا . وهكذا كل ثنائى من الأسماء يذهبون إلى أنه كان من بنات الثلاثة ، ثم حذف منه بعض أصوله على نحو ما بينا .

هذه القاعدة التى وضعها اللغويون لأقل الأصول ، قاعدة ضعيفة متهافتــة ، وقد كانت سببا فى بلبلة الآراء فى كثير من مسائل النحو فى التثنية والجمع والتصغير والنسب وغيرها . ويكفى أن نقول فى تهافتها : إنه إذا كانت الأصول الثلاثة هى أقل ما تبنى عليه ألفاظ الأفعال والأسماء ، وكانت البنية الثلاثية أعدل الأبنية وأخفها جريا على اللسان ، فلماذا يحذف من الكلمة الثلاثية أحد أصولهـا لغير علة ظاهرة ، غير التخفيف والاعتباط ، اللذين يُلجأ إليهما إذا أعوزت الحجة ، وعزّ الدليل . فهم يقدرون مثلا فى كلمتى ابن واسم أن أصلهما بنو وسمو ، ثم يقولون حذفت الواو منهما اعتباطا ، أى لغير علة ، ثم أتى بهمزة الوصـل لسكون أولهما . وكل هذا مجرد افتراض لا يصح ، وعجز عن الوصول إلى اليقين .

والحق الذى لا مراء فيه أن الأوضاع اللغوية للأسماء والأفعال جميعا ليس أقلها الوضع الثلاثى ، وأنها تدرجت من الأقل إلى الأكثر ، ومن البسيط إلى المركب ، وهذا قانون عام يشمل الظواهر اللغوية وغيرها ، تبدأ صغيرة ، ثم تتكامل وتنمو ، مسايرة للحاجة ، وتطورا مع الحياة . فالأسماء والأفعال العربية مرت فى طور من أطوار اللغة كانت ثنائية الأحرف ، وربمـا كانت قبل هذا الطور أحادية ، كالذى نشاهده فى كلام الأطفال أول ما ينطقون الكلمات ،

---

(١) قال الرضى فى شرح شواهد شافية ابن الحاجب : (روى هذه الأبيات الثلاثة ابن دريد فى المجتبى . والتكاشر : المباسطة فى الـكشر ، وهو التبسم . ورواها فى الجمهرة : « على طول التجاور منذ حين ») . أقول : وعن رواية الجمهرة أخذ صاحب اللسان . وقال ابن الأعرابى فى شرح البيت الأخير : لم يختلط دمى ودمه ، من بغضى له ، وبغضه لى ، بل يجرى دمى يمنة ، ودمه يسرة .

فانهم يعبرون عن الكلمة المتعددة الحروف بصوت واحد ساذج ، ثم يتدرجون في تكبير الكلمات وتسويتها ، مع استواء أسنانهم ، واكتمال مخارج حروفهم .

ثم انتقل جمهور الثنائيات بتأثير عوامل مختلفة نفسية ، واجتماعية ، وفنية ، إلى الطور الثلاثي ، وبقيت بقية منها تشهد لهذا التطور ، وتدل على الطريق الذى سلكته اللغة في الانتقال والتحول .

ولست أعرض هنا للكلمات المبنية مثل كم ومن وما وذا الإشارية ، وذو الطائية ، فهذه وأشباهها ألفاظ وقفت صورتها عند الوضع الثنائي ، ولم تجاوزه ، ونحن نسميها مبنيات لجمودها عن التصرف ، وبقائها على حال واحدة في اللفظ ، وإنما أتناول طائفة من الثنائيات المعربة ، التي يُتصرف فيها بالتثنية والجمع والتصغير والنسب والإعلال والإبدال ، والتعريف والتنكير ، وغير ذلك من وجوه التصرف والاشتقاق .

فمن تلك الأسماء أب وأخ ، نطق بهما العرب ثنائيين معربين ، قالوا : (ومن يشابه أبه فما ظلم) ونطقوا بهما ثلاثيين ، بتشديد الحرف الثاني ، فقالوا جاء الأبّ والأخّ ، ونطقوا بهما ثلاثيين بزيادة ألف في آخرها . فقالوا أبا وأخا في أحوال الإعراب الثلاثة . ومنه قول الشاعر :

إنّ أباها وأبا أباها قد بلَغا في المجد غايتاها

ومنها كلمة (دَدٍ) بمعنى اللهو . جاءت ثنائية في قول النبي عليه السلام : (لست من دَد ولا الدَّد مني) . وجاءت في شعر طَرَفة بهذا المعنى ، أو اسما لموضع ، قال :

كأنّ حُدوج المالكيَّة غُدْوةً خَلايا سفين بالنواصف من دَدِ

وجاءت ثلاثية بزيادة ألف في آخرها ددا كعصا . وجاءت ثلاثية أيضا بزيادة نون في آخرها ددن . قال الجوهري فيما نقله صاحب اللسان : (الدد اللهو . وفيه ثلاث لغات : هذا دد ، وددا ، مثل قفا ، وددن) .

ومنها أيضا كلمة اسم ، أصلها : سِمٌ ، وقد وردت فى الشعر ، قال :

باسم الذى فى كل سورة سِمُهُ قد وردت على طريق تعلمه

وقد زادوا عليه همزة الوصل فى الأول ، فقالوا : اسم ، وهذه أشهر اللغات فيه . وربما زادوا الألف فى آخره فقالوا سُمَا ، ومنه قوله :

والله أسماك سُماً مباركا آثرك الله به إيثاركا

وربما زادوا الواو فى أوله وقالوا : وسم ، على ما ذهب إليه الكوفيون[1] فى اشتقاق الاسم ، وربما جعلوا هذه الواو آخرا ، وقالوا فى جمعه أسماء ، والأصل أسماو ، وفى تصغيره : سمى ، وأصله : سميو ، على ما بينه البصريون[1] فى اشتقاقه .

ومن تلك الأسماء باب ثُبة وظُبة وقُلة وكُرة وسَنة وعضة وأشباهها مما ألحق فى إعرابه بجمع المذكر السالم ، فهى أسماء ثنائية باقية على ثنائيتها ، وقد قوى بعض ما فيها من ضعف لزوم هاء التأنيث لها ، وهذا جعلها أشبه بالثلاثيات ، فلم تحتج إلى ما يكملها .

ومن هذه الثنائيات كلا ، وكلتا ، أصلهما ما قدمته من تركيب الكاف واللام ، ثم نقلتا إلى الطور الثلاثى بزيادة ألف فى آخرها ، تقوية للفظهما ، وبعدا بهما عن مشابهة كلمة (كل) إذا خفيت الضمة فيها نطقا أو كتابة ، كما زيدت الألف فى أبا وأخا وددا وسما ، عند من يلزمها الألف آخرا . وكذلك شددوا لام كل لتقوية بنيتها وإظهار الحرف الأخير فيها ، كما شددوا الحرف الثانى فى أب وأخ ويد ودم ونظائرها .

هذه هى السبيل التى سلكتها كلا وكلتا فى طريقهما إلى الثلاثية ، وهى سبيل ليستا فيها بدعا ، وإنما يشهد لهما بصحة الاتجاه ، واستواء القصد ، أخوات سرن

---

(١) انظر اشتقاق كلمة اسم : المسألة الأولى من كتاب الانصاف لابن الأنبارى ، من صفحة (٤ — ١٠) .

معهما فى القافلة الثنائية ، حتى أشرفن على الغاية ، وبلغن من ذلك ما قدر لهن ، وخلفن وراءهن أخوات ولدات لازلن يحبون ويدرجن ، ومالهن طاقة باللحاق بمن أدرك وسبق ، ونال وحقق .

وقد صارت الألف فى كلا وكلتا بعد تطورهما من بنية الكلمة . أما التاء فى كلتا فليست مبدلة من واو كما يقول الكوفيون ، وليست للالحاق كما يقول الجرمىّ ، وإنما هى تاء تأنيث ، ولعل الكلمة فى الأصل كانت (كلَـة) ، فلما لحقتها الألف بعد ذلك صارت كلَـتا ، بفتح اللام ، ثم خففت بتسكينها ، فصارت كلْـتا .

ورب قائل يقول : إننا لم نعهد الكلمات تلحقها علامة التأنيث فى وسطها ، وإنما تلحق العلامة آخر الاسم ، فكان حق التاء أن تكون بعد الألف هكذا : (كلاة) مثل إيَاةٍ[1] وما أشبهها .

والجواب عن ذلك هين سهل بعد ماعلمنا أن التاء لحقت الكلمة وهى فى الطور الثنائى ، قبل أن تزاد الألف على بنيتها ، فلما لحقتها الألف بعد ذلك وجدت التاء قد أخذت مكانها واستقرت ، فلم تقو على إزاحتها ، فنزلت فى المحل بعدها . ذلك إلى أن التاء لو وقعت بعد الألف لصارت الكلمة (كلاة) فلو قلنا مثلا : كلاة المرأتين خرجت ، على معنى كلتا المرأتين خرجت ، لاشتبهت صيغة كلتا المفردة ، بصيغة جمع المؤنث السالم ، وفى ذلك مافيه من خفاء الغرض ، وهلاك البيان .

* * *

وخلاصة ماتقدم أن كلا وكلتا اسمان مفردا اللفظ ، مثني المعنى ، يدلان على الإحاطة بجزأى مايضافان إليه ، وأنهما كانا ثنائي الوضع ، ثم حولا إلى الثلاثة بزيادة ألف فى آخرها ، وليست هذه الألف للتأنيث ، وأن التاء فى كلتا لتأنيث اللفظ ، وليست مبدلة من واو ولا ياء .

---

(١) الاياة : شعاع الشمس وضوءها .

٢ – إعراب كلا وكلتا

لكلا وكلتا فى الكلام موضعان :

(الموضع الأول) أن يؤكد بهما اسم مثنى قبلهما ، مثل : جاء الرجلان كلاهما ، ورأيت الرجلين كليهما ، ونجحت الطالبتان كلتاهما ، ودخلت الحجرتين كلتيهما ، وجئتما كلاكما . ورأيتكما كليكما وخرجنا كلانا ، ومررت بنا كلينا .

ومن هذه الأمثلة يظهر لنا :

(١) أن كلا وكلتا لا يؤكد بهما إلا ما كان مثنى لفظا ومعنى ، أو معنى فقط كالضمير فى خرجنا .

(٢) وأنه لا يؤكد بهما إلا ما كان معرفة ، لأنهما معرفتان بالإضافة إلى الضمير .

(٣) وأنهما لا بد أن تضافا إلى اسم مثنى ، معرفة وهو الضمير الذى يعود على الاسم المؤكد بهما .

(٤) أن إعرابهما فى هذه الحالة كاعراب المثنى : بالألف رفعا ، وبالياء نصبا وجرا .

ولا أرى أن ألف كلا وكلتا قلبت لمجاورتها الضمير ياء فى حالتى النصب والجر . وإنما أقول إن الكلمة قد لحقتها علامة التثنية ، وهى الألف فى الرفع ، والياء فى النصب والجر . فأصل كلاهما فى جاء الرجلان كلاهما هكذا (كلااهما) وهذا بعد حذف النون للاضافة ، ثم تحذف ألف كلا لالتقائها ساكنة مع علامة إعراب المثنى ، وقد تشتبه صورتها حينئذ بصورة المفردة ، ولذلك كانت مثارا للجدل بين النحويين . وكذا يقال فى رأيت الرجلين كليهما : إن الأصل (كلايهما) ثم حذفت ألف كلا لالتقاء الساكنين . وإنما ثنى لفظ كلا فى هذه الحالة لمطابقة المؤكد وهو مثنى ، فيتساوى المؤكد والمؤكد فى التثنية من جهتى اللفظ والمعنى .

على أن فريقا من العرب قد يكتفى بما فى معنى كلا وكلتا من دلالة على التثنية، فيفرد اللفظ ، وعليه قول الشاعر :

نعم الفتى عمدت إليه مطيتى فى حين جد بنا المسير كلانا

فالإعراب فى البيت بكسرة مقدرة على ألف كلا ، وليست هى ألف المثنى .

(الموضع الثانى) : ألا تكون كلا وكلتا توكيدا لمثنى قبلهما : وذلك مثل : أخواك جاء كلاهما ، ورأيت كليهما ومررت بكليهما . والمجلتان قرأت كلتيهما ونظرت فى كلتيهما . ومثل : كلا الخطيبين قد أحسن ، وكلتا الفتاتين قد أقبلت . ونظرت فى كلا الكتابين وكلتا الصحيفتين .

وبالتأمل فى هذه الأمثلة نجد أن كلا وكلتا فى هذا الموضع ، تستعملان كغيرهما من الأسماء ، فتكون كل منهما مبتدأ وفاعلا ومفعولا ومجرورا . إلا أننا نلاحظ أنهما لا تزالان على حالهما ، من الإضافة إلى المثنى المعرفة . ولكن المضاف إليه فى هذا الموضع لا يلزم أن يكون ضميرا ، فقد يكون اسما ظاهرا أحيانا ، ولذلك يختص هذا الموضع ببعض الأحكام :

(ا) فاذا أضيفت كلا وكلتا إلى اسم ظاهر لاحظنا ما يأتى :

(١) أنهما تلزمهما الألف فى أحوال الإعراب الثلاثة ، وتقدر عليهما حركات الإعراب .

(٢) أن المضاف إليه يجب أن يكون مثنى حقيقيا لفظا ومعنى ، مثل قوله :

كلا أخوينا ذو رجال كأنهم أسود الشرى من كل أغلب ضيغم

وقول جرير :

كلا يومى أمامة يوم صد وإن لم نأتها إلا لماما

وقد يكون فى حكم المثنى كالمعطوف والمعطوف عليه بالواو ، وذلك فى الشعر خاصة ، كما فى قوله :

كلا أخى وخليلى واجدى عضدا فى النائبات وإلمام الملمات

(٣) أن لفظ كلا وكلتا باق على إفراده، ولذلك يعود عليه الضمير مفردا دائما، كما فى قوله تعالى: (كلتا الجنتين آتت أكلها)، وتقول كلا الرجلين مجتهد، وكلتا المرأتين محبة لوطنها؛ وكقول الشاعر:

كلا ثَقَلَيْنا واثق بغنيمة وقد قدّر الرحمن ماهو قادر

وقول الأعشى:

كلا أبويكم كان فرعاً دِعَامَةً ولكنهم زادوا وأصبحت ناقصا

(ب) وإذا أضيفتا إلى الضمير فللعرب حينئذ مذهبان:

(١) ففريق يثنى لفظ كلا وكلتا المضافتين إلى الضمير، فيلحق بهما ألف المثنى فى حالة الرفع وياءه فى حالتى النصب والجر، كالذى شرحناه آنفا فى كلا وكلتا المؤكدتين لاسم قبلهما. وإذا عاد عليهما ضمير روعى ما فيهما من تثنيته، فيقولون: كلاهما قد حضرا، وكلتاهما أقبلتا، وعليه قول الفرزدق يصف فرسين:

كلاهما حين جد الجرى بينهما قد أقلعا وكلا أنفيهما رابى

الشاهد فى قوله: قد أقلعا.

(٢) وفريق يذهب إلى إفرادهما وإلزامهما الألف، وهى ألف البنية الثلاثية، وليست ألف المثنى، ويقدر حركات الإعراب عليها.

وعلى هذا يقال: كلاكما أصاب، ونظرت إلى كلاهما، أو إلى كلاكما. ويقول فى حال التوكيد: رأيت الرجلين كلاهما، ومررت بالمرأتين كلتاهما، فتلزم الألف دائما مع الاضافة إلى الضمير، كما تلزم الألف عند إضافتهما إلى الظاهر.

قال الرضى فى شرح كافية ابن الحاجب: (وذكر صاحب المغنى أن العرب تثبت الألف فى كلا وكلتا مضافين إلى المضمر فى الأحوال، كما فى المضافين إلى المظهر) ثم علق عليه بقوله: (ولا أدرى ما صحته).

ورأيت هذا القول قد صرح به الزمخشرى فى المفصَّل . قال : (ومن العرب من يقر آخره على الألف فى الوجهين) . وقال ابن يعيش فى شرحه : (ومن العرب من يجرى فى كلا وكلتا على القياس ، فيقر الألف بحالها ، ولا يقلبها مع ظاهر ولا مضمر ، فاعرفه) .

وقد ذكره السيوطى أيضا فى الهمع[1] . ولعل الرضى أراد أن ينسب هذا القول إلى صاحب المفصل ، فأخطأ ونسبه إلى صاحب المغنى ، لأنى لم أره فى المغنى فى مبحث كلا وكلتا ، أو لعله ذكره فى موضع آخر .

ويظهر لى من عبارة ابن يعيش أنه شديد الميل إلى هذا الرأى ، لأنه يقول فيه: وهو القياس ، ثم يوصى بقوله : فاعرفه .

ولو أخذنا بهذا الرأى لاختصرنا إعراب كلا وكلتا ومشاكلهما الكثيرة المعقدة ، والأقوال المضطربة فى أصلهما فى هذه العبارة :

تعرب كلا وكلتا بحركات مقدرة على ألفها المقصورة ، فى الأحوال الثلاثة ، سواء أضيفت إلى مظهر أو مضمر . وبعض العرب يعربهما إعراب المُثَنَّى الحقيقى عند إضافتهما إلى المضمر .

ويقوّى هذا المذهب أن جمهور النصوص الواردة عن العرب فى عود الضمير عليهما سواء أكانتا مضافتين إلى الظاهر أم إلى الضمير ، تشهد بأنهما مفردان لفظا ، وإن دل معناهما على مثنى كقوله تعالى : (كلتا الجنتين آتت أكلها) ، وكقول جرير : (كلا يومى أمامة يوم صد) ، وكقول الآخر : (كلانا غنى عن أخيه حياته) ، و (كلا طرفى قصد الأمور ذميم) ، و (كلانا يا يزيد يحب ليلى) الخ ما قدمنا من الأمثلة .

وهناك مذهب آخر أشار إليه السيوطى فى الهمع ، وأشار إليه غيره ، ونسبوه إلى كنانة ، وهو أن تعرب كلا وكلتا دائما فى جميع أحوالها كاعراب المثنى ، فترفعان

---

(١) الجزء الأول طبع السعادة صفحة ٤١

بالألف ، وتنصبان وتجران بالياء . ولسنا فى حاجة إلى بيان هذا الرأى ولا إيراد الأمثلة والشواهد عليه ، فقد تقدم من ذلك مافيه كفاية .

ومقتضى هذين المذهبين الأخيرين أمران :

(١) جواز إعراب كلا وكلتا بحركات مقدرة على ألفهما دائما ، فى جميع أحوالها سواء كانتا مؤكدتين أو غير مؤكدتين ، مضافتين إلى مظهر أو إلى مضمر.

(٢) جواز إعرابهما فى جميع أحوالها المتقدمة بالألف رفعا ، وبالياء نصبا وجرا ، على أنهما من المثنى الحقيقى ، لا من الملحق به .

والنتيجة الأخيرة لذلك هى أن نعد كل استعمال المعاصرين لها صحيحا إذا وافق أحد هذين الرأيين . وألا نكلف تلاميذ المدارس درسهما ، وحفظ قواعدها ، اكتفاء بما يطالعون من أمثلتهما فى الكتب الصحيحة ، والنصوص الأدبية .

صفحة من تاريخ السودان الحديث

رحلة محمد على باشا إلى فازوغلى ١٨٣٨ – ١٨٣٩

(ونشر جرنال الرحلة)

للدكتور محمد فؤاد شكرى

بدأ محمد على منذ أن استتب له أمر الولاية فى مصر يهتم بضرورة إخضاع شطرى وادى النيل تحت حكم واحد ، ذلك أنه قد جمعت بين مصر والسودان منذ أقدم الأزمنة علاقات سياسية واقتصادية واجتماعية كثيرة ، وفضلا عن ذلك فانه منذ أن دخل الاسلام فى ربوع الوادى جنوبى أسوان ، توطدت الأواصر الروحية والثقافية بين القطرين . وفى القرن العاشر الهجرى والسادس عشر الميلادى قامت بالسودان سلطنتان إسلاميتان يغلب فيهما العنصر العربى ، إحداهما على النيل الأزرق أسسها الفونج فى سنار وتعرف باسم الدولة الزرقاء ، والأخرى سلطنة دارفور فى السودان الغربى . وقد ظل الفونج إلى أن دالت دولتهم يعتمدون على مصر فى غذائهم الروحى ، فدرس نخبة من أبناء هذه الدولة فى الجامع الأزهر الشريف وعادوا إلى بلادهم ينشرون بها ما تلقوه من علوم ومعارف دينية إسلامية ، ووفد على البلاد كذلك بعض الفقهاء من مصر يحيون بها دراسة الشرع الحنيف مجرداً من تلك البدع والخرافات التى لصقت به بسبب بعد الفونج أجيالا عديدة عن ينابيع الثقافة الاسلامية . وأما دارفور فقد وطدت صلاتها الثقافية مع تلك الدويلات أو الامارات التى قامت فى وسط السودان الغربى وانتقلت إليها الثقافة الاسلامية من أفريقية الشمالية والغربية ، وبالرغم من ذلك فقد ذكر الانجليزى براون Browne وهو أحد الرحالين الأجانب والقلائل الذين استطاعوا الاقامة بدارفور ردحا من الزمن فى أوائل القرن الثالث عشر الهجرى وأواخر

القرن الثامن عشر الميلادى ، انه كان يوجد بدارفور وقتذاك بعض الفقهاء الذين تلقوا العلم فى القاهرة . ثم أكد هذا القول الشيخ محمد بن عمر التونسى فى رحلته المسماة « تشحيذ الأذهان بسير بلاد العرب والسودان » .

وإلى جانب ذلك استمرت قوافل الجلابين تنقل إلى أسواق أسيوط والقاهرة متاجر السودان من النوبة ودنقلة وسنار ودارفور، ثم من كردفان ذلك الاقليم الذى كان نهباً بين الفونج والفوريين وذلك فضلا عن متاجر الحبشة والسودان الشرقى التى كانت تأتى إلى مكان اجتماع القوافل قبل سفرها إلى مصر . وعند ما أضعفت الانقسامات الداخلية كلا من سنار ودارفور اضطربت العلاقات التجارية بين السودان ومصر وصارت قبائل البدو خصوصاً الشايقية فى الشمال والبقارة فى الغرب والبشارية فى الشرق تنقض على القوافل وتنهب متاجرها وكادت تتعطل التجارة تماماً بين شطرى الوادى فى بداية حكم محمد على ، ولذلك فقد أصبح إعادة هذه العلاقات التجارية إلى سابق عهدها موضع اهتمام الباشا .

وكان من الواضح أن انتعاش التجارة بين القطرين غير متيسر ما دامت الفوضى ضاربة أطنابها فى أرجاء السودان بسبب عدم قيام الحكومة الموطدة به ، ولم يسبب ضعف الحكومات السودانية تعطيل التجارة مع مصر وحسب ، بل إن هذا الضعف سرعان ما أطمع الأحباش فى مقاطعات سنار المتاخمة لحدودهم ، زد على ذلك أنه كثيراً ما كانت تختمر فى أذهان الرؤوس الأحباش فكرة تحويل مجرى النيل بعد خروج النهر من منابعه فى الحبشة بأن يحتفروا قناة كبيرة تذهب بمياهه صوب الشرق بدلا من جريانها فى النيل الأزرق والعطبرة وتلك الروافد والأخوار التى تروى سنار والجزيرة وتكسب أرضها خصوبة عظيمة . وغنى عن البيان أن حبس مياه النيل بهذا الشكل لو تحقق من شأنه حرمان مصر كذلك من المياه التى ينبت بها الزرع فتبور الأرض ويكتب على شعبها الانحلال والفناء . وكان من المتعذر على الأحباش أن ينفذوا مآربهم ولو أنه هناك ما يثبت أنهم حاولوا احتفار القناة لتحويل مجرى النهر . غير أن الأحباش كانت لهم صلات مع البرتغاليين

من أزمنة سابقة ، ثم مالبث الهولنديون والفرنسيون أن حاولوا إنشاء علاقات تجارية وسياسية معهم . وفى بداية القرن التاسع عشر الميلادى بدأ الانجليز يعملون لايجاد روابط تجارية مع الأحباش فأرسلوا لتحقيق هذه الغاية (هنرى سولت) فى عامى ١٨٠٩ ، ١٨١٠ وكان وجه الخطورة فى ذلك أن تستطيع إحدى الدول الاجنبية التوغل فى الحبشة فتسيطر بفضل هذا التوغل على منابع النيل المعروفة وقتذاك ثم لا يمنعها ضعف دولة سنار من بسط سلطانها كذلك على السودان الاوسط فتصبح بفضل ذلك كله خطراً يهدد أمن مصر وحياتها الاقتصادية وينال من سلامتها .

وكان لا يقضى على هذه الأخطار المتوقعة سوى أن تتولى الحكم فى ربوع السودان حكومة منيعة الجانب وأن تكون هذه الحكومة فى وفاق مع الحكام المصريين ، وتحرص على العيش فى سلام مع جيرانها أهل الشمال . وأما إذا حالت الظروف دون ذلك وظلت حكومات السودان ضعيفة ، وتعجز عن دفع أطماع الأحباش أو الدول الأجنبية ولا تقدر على قطع دابر العربان الذين ما فتئوا يعطلون التجارة مع مصر ، أصبح من الواجب على مصر إذا ما استمتعت بحكومة قوية ومستقرة ، أن تضم منابع النيل وروافده إلى ممتلكاتها ، وتقيم دعائم الحكم الموطد فى الأقطار السودانية . وفى بداية القرن التاسع عشر ، لم يكن هناك أى رجاء فى أن تتمكن سلطنتا سنار ودارفور من إصلاح شئونهما ، وأدرك باشا مصر بمجرد أن استتب له الحكم ، أن الواجب يقتضيه العمل بكل سرعة لبسط نفوذ مصر وسيادتها على وادى النيل بأجمعه من مصبه حتى منابعه .

وزاد الباشا اقتناعا بضرورة إقامة حكومة واحدة لشطرى الوادى أن تلك الفوضى التى نجمت من إخفاق سلاطين سنار ودارفور فى دعم أركان الحكومة ، ثم عطلت التجارة وعرضت الحدود المصرية الجنوبية لإغارات العربان عليها بغية النهب والسلب ، سرعان ما استطار شرها عند ما نزح إلى السودان بكوات المماليك الذين قدر لهم النجاة من مذبحة القلعة المعروفة فى مارس ١٨١١ ، إذ استقر هؤلاء

فى مبدأ الأمر بدنقله ، ورحل جماعة منهم إلى كردفان وحاولوا أن ينشئوا لأنفسهم ملكا عضوداً « فأكثروا من شراء العبيد وصنعوا البارود والمدافع » واستطالوا على أولى الأمر فى سنار فأذعن هؤلاء لرغباتهم ، وتوقع محمد على أن يفلحوا فى استمالة السناريين لمؤازرتهم، وفضلا عن ذلك فقد أخذوا يتآمرون مع الوهابيين بالحجاز والرؤوس والسلاطين بالحبشة ودارفور ، ثم كشفوا عن نياتهم فأعلنوا أنهم « لن يقنعوا بخبز الدخن أو يرضوا بالبقاء تحت حكم السلطان العثمانى » وعقدوا آمالا عظيمة على استرجاع نفوذهم فى مصر وطرد محمد على ، فأظهروا بعملهم هذا تلك الأخطار الجسيمة التى كان يستحيل على مصر النجاة منها ، مادام السودان منفصلا عن مصر ولا تهيمن على مصالح القطرين حكومة واحدة ذات بأس وقوة .

ويعزو المؤرخون جملة أسباب لغزو السودان ، فيعلق فريق منهم أهمية كبيرة على حاجة الباشا إلى العبيد كى يؤلف منهم جيشه الجديد ، ويرى آخرون أن التنقيب عن الذهب كان الدافع الأكبر ، ويشيرون جميعهم إلى عوامل أخرى كانت لاتخلو من أثر فى اقناع محمد على بارسال الحملة على السودان . بيد أن هذه كلها تتضاءل قيمتها فى الحقيقة بجانب الذود عن مصر ودفع الأخطار التى هددت مصالحها ، وأقام نظام الحكم الذى أوجده الباشا فى السودان الحجة على أنه كان يريد من افتتاح هذه البلاد أن يجمع بين القطرين فى صعيد واحد وتحت حكومة واحدة تسترشد بمبادىء ثابتة غايتها النهوض بقطرى الوادى وتأمين الأهلين على أموالهم وأرواحهم وتوفير سبل العيش لهم ، فى ظل الاستقرار والهدوء والسكينة ، ونجحت أغراض الباشا ، فاندحر الشايقية ، وسلم (ولد عجيب) ملك الحلفاية ، واستطاع الأمير اسماعيل بن محمد على أن يقضى على جموع الهمج ، الذين اغتصبوا السلطة من ملوك سنار الشرعيين ، وتنازل (بادى بن طبل) سلطان سنار عن مملكته للسلطان العثمانى وأقسم يمين الولاء بين يدى الأمير اسماعيل (رمضان سنة ١٢٣٦، يونيه سنة ١٨٢١) ثم سلم حسن ملك فازوغلى طوعا فى بداية العام التالى — وفى كردفان اعتمد مقدومها مسلم على مؤازرة البكوات المماليك وسلطان دارفور،

فانتصر عليه محمد بك الدفتردار صهر محمد على ، وفشل المقدوم فى معركة بارا (فى ذى القعدة سنة ١٢٣٦ ، أغسطس سنة ١٨٢١) وكادت تمر حوادث الفتح بسلام لولا أن نمر ملك شندى ارتكب فعلته الشنيعة ، فاغتال الأمير اسماعيل وهو بضيافته ، فجاء اقتصاص الدفتردار شديدا قاسيا .

ومنذ أن تم إخضاع المتآمرين وأولئك الذين انحازوا إلى جانبهم شرع محمد على يضع قواعد الحكم الموطد فى السودان وأراد الباشا أن يطبق فى ممتلكاته الجديدة تلك الأنظمة التى وجدها أكثر ملاءمة لمصر ذاتها ، واعتبر مصر والسودان جسما واحداً يتعاونان على ما فيه خيرهما وصلاحهما فلم يفصل بين (ميزانية) القطرين وتحملت خزانة الباشا نفقات طائلة فى سبيل انعاش الزراعة والتجارة والصناعة المحلية ، ثم انشاء المصانع لتزويد السودان بحاجته على غرار ما فعل فى مصر . واتبع الباشا فى البلدين مبدأ الاكتفاء الذاتى على أمل أن يجد السودان عندما تنمو موارده وتكثر منتوجاته ما يسد به حاجته . ولما كان محمد على قد دأب على تعويد المصريين مباشرة شئونهم بأنفسهم بتعيينهم فى بعض مناصب الحكم والادارة ، وأفسح لهم مكاناً فى المجالس العديدة التى أنشأها لتدريبهم على الاضطلاع بمسئولية الحكم ، فقد كان من أسس نظامه الجديد فى السودان اشراك العناصر الوطنية فى الحكم والادارة كذلك فتمتع الفقهاء والعلماء باحترام عظيم وشغل المشايخ وكبار القوم مكاناً ظاهراً فى مجالس الحكمدارين وعين شيوخ القبائل والرؤساء فى مناصب الادارة المحلية ، وجرى التنظيم الادارى فى السودان على نفس القواعد التى جرى عليها فى مصر ، فكانت هناك الحكومة المركزية التى اتخذت مقرها فى الخرطوم منذ تأسيسها فى عام ١٨٣٠ ثم كان هناك المديرون ووكلاؤهم ونظار الأقسام وشيوخ الأخطاط والنواحى . واقتفى الحكمداريون خطى محمد على فأكثروا من الزيارات التفتيشية فى الأقاليم . وفى أكتوبر ١٨٣٨ (شعبان ١٢٥٤) قرر محمد على نفسه أن يزور السودان .

وتعتبر زيارة محمد على للسودان حدثاً تاريخياً كبيراً ، إذ ترجع أسباب هذه الزيارة إلى رغبة العاهل العظيم فى ابقاء السودان متحداً مع مصر تحت سلطان حكومة واحدة . ولم تكن هذه الرغبة وليدة الأثرة والأنانية وإنما الحرص على أن يستمر نامياً مورقا ذلك الغرس الذى رعاه الباشا بيديه . وفضلا عن ذلك فانه كان لكل الدوافع التى حتمت افتتاح بلاد السودان أعظم الشأن فى أن يظل الباشا متمسكا بها ، وعلى ضوء هذه الاعتبارات تتبين الأسباب التى جعلت محمد على وهو فى سن السبعين يتجشم مشاق السفر الطويل ويتغيب حوالى الخمسة شهور عن عاصمة ملكه .

فقد طلب الباشا إلى حكمدارى السودان مرة بعد أخرى ألا يغفلوا السهر على راحة الأهلين والعمل على صلاح أحوالهم لأن السودان — على حد قول محمد على — يتمتع بنفس ما تتمتع به مصر من مكانة . وفرض محمد على رقابة صارمة على نشاط الحكمدارين فى الخرطوم وسائر الحكام والموظفين فى المديريات والأقاليم وأثمرت هذه الرقابة على الرغم من بعد المسافة بين القاهرة والخرطوم فكان الباشا يستمع إلى شكايات السودانيين كلما وقع مايدعو إلى الشكوى ويبعث فى بعض الأحايين بمحققين من القاهرة لبحث هذه الشكاوى ويوقع العقوبات الشديدة على كل من ثبتت إدانته — وفضلا عن ذلك فقد اهتم الباشا بأمر الرق والنخاسة . وكان الرق مصدر شقاء وتعاسة شطر عظيم من أهل السودان ، ومن أخطر المعضلات التى واجهتها حكومة محمد على لأن الرق عندما حضر المصريون إلى السودان كان قد أصبح من أزمنة بعيدة متغلغلا فى كيان البلاد الاقتصادى والاجتماعى والسياسى وصار الاقدام على إلغائه دفعة واحدة يهدد باثارة الاضطرابات الخطيرة ، ورأى محمد على من الحكمة أن يكون الالغاء تدريجياً . وكان مما استرعى نظره لضرورة معالجة هذا المشكل دون ابطاء ما بلغه من شكاوى عن نشاط الحكمداريين والنظار الذين عمدوا إلى اصطياد الرقيق والاتجار به سواء كان ذلك لحسابهم الخاص أو لسد بعض نفقات الحكومة والادارة فى السودان . وكان محمد على من أيام الفتح الأولى قد طلب العبيد بكثرة عظيمة

لتجنيدهم فى جيشه أو لاستخدامهم فى الزراعة وبعض الحرف والصناعات بشروط تضمن لهم العيش فى هدوء واطمئنان ، لكن اخفاق المحاولات التى بذلها لتأليف الجيش من العبيد واهتمامه بانجاز الأعمال التى كان يرجو منها عمار السودان سرعان ماصرفه عن الرغبة فى جلب العبيد وأخرج الباشا الرقيق من نطاق احتكاراته ذلك النظام الذى طبقه فى السودان كما طبقه فى مصر ذاتها . وكان من المنتظر أن يساعد ذلك كله على تخفيف وطأة الرق والنخاسة ولكن الحكمدارين والحكام فى تلك البلاد النائية ظلوا يجارون أهل البلاد فى عادتهم ، فتركوا الجلابين والنخاسين يتجرون بالرقيق ويرسلون حملاتهم المسلحة (أو الغزوة) لاقتناص السود ، ثم صار الحكمداريون أنفسهم يرسلون الغزوة لصيد الرقيق ، وذلك حتى يدفعوا من الرقيق مرتبات الجند ويلحقوا الأشداء منهم بالفرق السودانية ويبيعوا ما تبقى بعد ذلك إلى الجلابين .

ونجم من إرسال الغزوة مساوىء كثيرة ، وعلى ذلك فانه بمجرد أن تحدث إلى محمد على فى موضوع الرق والنخاسة فى السودان كل من القنصل الانجليزى العام فى مصر باتريك كامبل (Patrick Campbell) والدكتور جون باورنج (John Bowring) الذى حضر إلى هذه البلاد حتى يعد تقريراً ضافيا عن أحوالها ، أصدر الباشا أوامره إلى حكمدار السودان خورشيد باشا فى ديسمبر سنة ١٨٣٧ لابطال الغزوة ودفع مرتبات الجند من الرقيق . وظل موضوع الرق والنخاسة يحتل مكانا ظاهرا من تفكير الباشا إلى وقت قيامه برحلته التاريخية إلى السودان . وكان العلاج الذى ارتآه محمد على للقضاء على الرق والنخاسة يقوم على أساس تنوير أذهان السودانيين ، واستمالتهم للحياة المستقرة فى المدن والقرى والدساكر ، وذلك بأن يشجع فيهم الاقبال على العلم والمعرفة ويبذل لهم النصح والارشاد لما فيه سعادتهم ونهوضهم ويحبب اليهم الانصراف إلى الزراعة حتى يمكنهم أن يستغلوا لفائدتهم تلك الأراضى الخصبة التى يرويها النيل . فاذا ما تذوق السودانيون طعم الحياة الهادئة المستقرة ، ونشطت التجارة المشروعة نتيجة لوفرة الغلات الزراعية خصوصاً انصرفوا عن النخاسة والاتجار بالرقيق .

وعمد محمد على إلى تنمية موارد البلاد الطبيعية لانعاش السودان فأنشأ المصانع لتجهيز النيلة وصنع السكر وغدت مدن كثيرة مراكز للصناعة الجديدة ، وشيد ترسانة كبيرة عند الخرطوم لبناء السفن ، ثم أكثر من إرسال المعدنين للتنقيب عن الحديد والفضة واستغلال مناجم هذين المعدنين ، واعتقد أن الذهب يوجد بكثرة فى إقليمى سنار وفازوغلى فأرسل المهندسين للبحث عن تراب الذهب فى جهات فاشنغارو وفامكه وبنى شنغول وغيرها . وعلاوة على ذلك فقد أخذ الباشا يهتم بفك طلاسم ذلك اللغز القديم الذى ظل موضع حيرة الجغرافيين من زمن سحيق ، ألا وهو الوقوف على حقيقة منابع النيل فقرر أن يرسل الحملات الاستكشافية فى النيل (أو البحر) الأبيض إلى منابع هذا النهر . وكان يرجو من ذلك أن تتسع آفاق النشاط أمام السودانيين بفضل مايهيئه لهم التوغل فى مناطق النيل العليا من ميادين جديدة للنشاط الاقتصادى والاجتماعى ، وفضلا عن ذلك فانه كان من مقتضيات السياسة التى وضعها محمد على لادماج قطرى وادى النيل تحت حكومة موحدة أن تضم هذه الدولة الكبيرة حوض النهر بأجمعه من منبعه إلى مصبه .

وكان من الواضح أن محمد على بعد أن أخذ على عاتقه تحقيق ذلك البرنامج الضخم لاصلاح شئون السودان والنهوض بأهله لن يرضى بأى حال من الأحوال أن ينفصل هذا القطر عن مصر وأن يعود إلى تلك الفوضى السابقة التى استنقذه الباشا منها . وعندما قرر محمد على أن يقوم برحلته إلى السودان ، كان تلبد أفق السياسة الدولية بالغيوم نتيجة لعداء الباب العالى له ، يهدد مركز الولاية فى مصر ذاتها وينذر بضياع السودان .

وتعكرت العلاقات بين محمد على والسلطان محمود الثانى منذ أن بات واضحاً أن باشا مصر إنما يريد الاستقلال بشئون ولايته عن الباب العالى ولايرى مناصا من الانفصال عن جثمان الدولة العثمانية وإعلان استقلاله ، إذا تعذر إنشاء الحكم الوراثى بمصر داخل نطاق هذه الدولة . ولذلك ساء محمود الثانى أن يرى الباشا

يقتطع لنفسه حكومة الشام (منذ سنة ١٨٣٢) ، فعمد إلى وضع العراقيل فى طريق الحكومة الجديدة وإثارة الفتن والاضطرابات ضد محمد على حتى يضعف من شأن حكومته فى سوريا ويتمكن من استرجاع الشام بمعاونة تلك الدول التى كان يهمها أن ترى الأمور مستقرة بها صوناً لمصالحها . وحاول محمد على دون جدوى أن يقنع الدول بضرورة إعلان استقلاله وانفصاله عن تركيا وفى عام ١٨٣٨ كانت قد تأزمت الأمور بين محمد على ومحمود الثانى ، ونشطت الدول حتى تمنع وقوع الحرب بينهما . وفى وقت استحكام حلقات هذه الأزمة السياسية أعلن محمد على عزمه على الذهاب إلى السودان .

وأثار قرار الباشا دهشة قناصل الدول وعجبهم ، نظراً لمشقة السفر على الباشا وهو فى سن الشيخوخة ، وأكثر القناصل من مقابلة محمد على علهم يدركون السبب الذى حمله على الرحلة إلى بلاد نائية ، والتغيب عن عاصمة ملكه فى وقت كانت لا تزال الأزمة السياسية مستحكمة . وقد أوضح الباشا نفسه غرضه من هذه الرحلة عندما أكد لقناصل الدول أنه لا يسعه أن ينبذ ظهريا مشروع استقلاله، ولو أنه ما زال يرجو — على حد قوله للقنصل الانجليزى كامبل — أن تستطيع الدول العظمى الوصول إلى قرار يستند إلى الحق والعدل ويكون أكثر اتفاقا مع مصلحته ، ولكنه حرصا منه على عدم استفحال الأمور قد قرر الامتناع عن مهاجمة الباب العالى وإعطاء الدول فسحة من الوقت حتى تصل على الأقل إلى قرار يحفظ له الحكم الوراثى ، فاذا تعذر انعقاد الرأى على إعطائه الحكومة الوراثية فى مصر فانه لن يحجم عن إعلان استقلاله . وسواء حدث الاتفاق مع تركيا بطريق المفاوضة أو اضطر الباشا إلى إعلان استقلاله وامتشاق الحسام ضد الباب العالى — فانه لامندوحة من وجود المال فى كلا الحالين حتى يدفع ما قد يرتضيه الباب العالى ثمناً لاستقلاله بالحكومة الوراثية فى مصر إذا سوى النزاع بطريق المفاوضة ، أو ينجز استعداداته الحربية إذا أخفقت المفاوضة واضطر الباشا إلى إعلان استقلاله وامتشاق الحسام ضد تركيا . وكان

الباشا يعقد آمالا عظيمة على إمكان العثور على الذهب فى إقليم فازوغلى خصوصاً بكميات كبيرة . وقبل قيامه بالرحلة إلى السودان بشهرين تقريبا قال محمد على فى حديث له مع القنصل الروسى الكونت ميدم (Medem) فى أغسطس سنة ١٨٣٨

« وأما إذا عدت من فازوغلى ومعى مركب محمل بالذهب ، أصبح من الميسور إنهاء كل هذه الخلافات بشكل يحقق جميع آمالى ، لأنه إذا كان لدى المرء مال فانه لن يعدم أصدقاء أو جيوشاً تجعل مهمة الوصول إلى اتفاق سهلة ميسورة . وعلى كل حال فانى كما ترانى لا أتعجل الأمور ، فرحلتى إلى السودان لا تبدأ إلا فى شهر أكتوبر . ولما كانت غيبتى ستطول بضعة شهور ، فقد يكفى هذا الزمن لأن تسير الأمور فى أثناء ذلك فى طريق أقرب إلى مصلحتى » وفى حديث آخر مع ميدم نفسه فى أوائل سبتمبر قال الباشا « أبلغ الآن من العمر سبعين عاما وواجب على أن أفكر قبل وفاتى فى مستقبل أسرتى وأولادى هؤلاء العديدين الذين أتبناهم . فاذا ما طالبت بالحكم الوراثى فانما أفعل ذلك من أجل هؤلاء كلهم . ورجائى أن تسوى هذه المسألة بشكل ترتاح اليه نفسى ، فاذا تحقق هذا عن طريق المفاوضة فان ذلك كل ما أبغيه — وفى فترة الانتظار إلى أن يتم ذلك ، لا أريد أن تبدر منى أعمال عدوانية ضد الباب العالى وإن رحلتى إلى سنار لخير برهان على هذه الرغبة » .

ومنذ ١٢ أغسطس كتب القنصل الفرنسى فى مصر (كوشليه Cochelet) إلى حكومته يشرح سبب الرحلة المزمعة : « لقد تحدى محمد على من أيام قليلة فقط أوربا بأجمعها لأنها منعته من إعلان استقلاله ولكنه الآن يدير لها ظهره ، ويريد الابتعاد عن مصر حتى لا تكون له بهذه الدول علاقات ما . ومن المنتظر فضلا عن ذلك أن يعود الباشا من رحلته هذه بعد غياب خمسة أو ثمانية شهور وعندئذ سوف يكون مستعداً لمواجهة الدول فيسألها إذا كانت لا تزال ممتنعة عن الموافقة على إعلان استقلاله . ويرجو الباشا من هذه الرحلة العثور على الذهب ، وذلك حتى يعرض على تركيا مبلغاً ضخما من المال تستعيض به عما كان يدفعه لها من جزية

سنوية ، وحتى يستميل لمؤازرته كبار السياسيين بأوربا ، وأما إذا قوبلت اقتراحات الباشا بتهديدات جديدة ، فانه سوف يعلن استقلاله ويجمع جيشه ، ويقف فى انتظار العدو بقدم ثابتة ، ويخوض غمار حرب كبيرة ، فاما أن ينتصر وإما أن تكون خاتمة حياته على حد قوله خليقة بتلك البداية المجيدة التى كانت من نصيبه عند قدومه إلى مصر » .

وأيد هذه الأقوال كذلك القنصل النمساوى (لاورين Laurin) فكتب إلى حكومته فى ٧ يناير سنة ١٨٣٩ أى قبل عودة الباشا من السودان بشهرين تقريباً أنه إذا استطاع محمد على أن يعثر على ذلك الذهب الكثير الذى توقع وجوده بالسودان ، فانه سوف يتمكن من تحقيق آماله السياسية عن طريق المفاوضة ، وأما إذا صادفه الفشل فانه سوف يتخذ موقفاً دفاعياً ، ويتحين الفرص للانقضاض على جيوش السلطان — وقد أكد على وجه الخصوص هذه الصلة الوثيقة بين ذهاب محمد على إلى السودان وتعقد الموقف السياسى قناصل اليونان (توسيتجه Tossizza) وبيدمنت (پاولو سيروتى Paolo Cerruti) .

وشغل محمد على بأمر السودان إلى جانب اهتمامه بتسوية مسألة الحكم فى مصر ، فقد كان للسلطان العثمانى حقوق ظاهرة فى السيادة على الأقطار السودانية بشطريه الشرقى والأوسط ، وكان لا بد من ضمان ايلولة الحكم فى السودان إلى مصر سواء عند انفصال مصر وإعلان استقلالها عن تركيا أو عند تقرير الحكم الوراثى بها مع بقائها داخل نطاق الدولة العثمانية ؛ فقد بسط العثمانيون منذ أيام سليم الأول سيادتهم على ساحل البحر الأحمر الغربى بما فى ذلك سواكن ومصوع وأرض الحبشة والأقاليم الممتدة جنوبا إلى مضيق باب المندب وألحقوا إدارتها بباشوية جدة ، وفضلا عن ذلك فان محمد على عندما قرر أن يفتح السودان الأوسط أرسل يستأذن السلطان محمود الثانى ورخص له السلطان بذلك وتنازل (بادى بن طبل) سلطان سنار الشرعى بين يدى الامير اسماعيل عن حقوقه إلى السلطان العثمانى وفعل مثله بقية أولئك الزعماء الوطنيين الذين فضلوا أن يسلموا

طوعا للأمير الفاتح . وأجاز الباب العالى تعيين الأمير حاكما على السودان . غير أن افتتاح هذه الاقطار وإقامة الحكومة الموطدة بها وتنظيم شئونها ، وتنمية مواردها : كل ذلك قد تكلف نفقات طائلة تحملتها خزانة الباشا وحده ، وعلاوة على ذلك فان قوات الباشا وحده هى التى اضطلعت بمهمة الفتح ووقع على عاتق جيوش محمد على فى سنار والتاكه وفازوغلى والخرطوم والبحر (النيل) الأبيض وكردفان ، توطيد أركان الحكومة ودفع إغارات الاحباش عن الحدود الشرقية ، والجنوبية الشرقية ، والسهر على سلامة الحدود الغربية من اعتداء سلطنة دارفور تلك السلطنة التى ظلت مستقلة ولم تدخل فى حوزة المصريين إلا فى عهد الخديوى اسماعيل . وكان من الواضح عند اشتداد الأزمة بين السلطان ومحمد على أن باشا مصر يبغى الاحتفاظ بشطر الوادى الجنوبى ويربط البت فى مصير السودان كأحد أركان التسوية النهائية للموقف السياسى بأكمله . وعلى ضوء هذه الاعتبارات تحتل رحلة الباشا إلى السودان مكانا فريداً ليس فقط فى تاريخ العلاقات بين مصر والسودان بل وفى تكييف الوضع الذى أعطى للسودان عند تسوية المسألة المصرية فى عامى ١٨٤٠ ، ١٨٤١

وكانت النظرية التى أخذ بها محمد على لدعم ما كان لمصر من حقوق السيادة على السودان أن هذه البلاد عند افتتاحها لم يكن يمتلكها أحد فى الحقيقة لأن (الهمج) كانوا قد اغتصبوا السلطة من ملوك سنار الشرعيين ، وانتهز بعض المكوك أو (الملوك) من الرؤساء المحليين الذين خضعوا لسلطان سنار قديماً فرصة ضعف هذه السلطنة فاغتصبوا الحكم فى بربر وشندى والحلفاية وغيرها واستبد الشايقية بالحكم فى دنقله . وفضلا عن ذلك فقد ظل امتلاك كردفان مثاراً للنزاع أجيالا عديدة بين سنار ودارفور ، ونشرت قبائل البقارة والبشارية وغيرها الفوضى فى أقاليم السودان الغربية والشرقية . وعلى ذلك فانه إذا استطاع حاكم أن ينتزع هذه الأراضى من قبضة أولئك المغتصبين وينشئ حكومة موطدة مرهوبة الجانب ، تذود عن حياضها وتصون أرضها من الغزو الأجنبى ، حق لهذا الحاكم أن يستمتع

بكل ما يخوله سلطانه من حقوق السيادة على هذه الأراضى . ومما هو جدير بالذكر أن هـذه النظرية ذاتها وجدت قبولا لدى الدول بعد ذلك عند تقسيم أفريقيا على وجه الخصوص عندما أرسلت فرنسا الكابتن مرشان (Marchand) فى التسعينات من القرن الماضى لاحتلال فاشودة فادعت أن إقليم بحر الغزال وما يجاوره كان أرضا لا يملكها أحد (Res Nullius) منذ أن أخلاها المصريون عقب اشتعال ثورة محمد أحمد المهدى ، وأن لأى وافد عليها الحق فى امتلاكها مادام له من القوة ما يمكنه من احتلالها ، وروج محمد على (لنظريته) قبيل قيامه إلى السودان بشكل أقنع رجال بطانته والقناصل بأنه إنما يعتزم الاستمساك بالسودان ، وأن السبب فى إقدامه على هـذه الرحلة الشاقة المتعبة فى أشد الأوقات حروجة إنما كان لدعم أركان حكومته فى هذه الممتلكات البعيدة . وأدرك قناصل الدول خطورة ما يترتب على هذه الرحلة من مسائل لم تكن خاصة باصلاح أحوال السودانيين والبحث عن الذهب وحسب ، بل كانت مرتبطة أوثق الارتباط بتقرير مصير السودان نفسه ، ولذلك فقد أبدي القناصل نشاطاً كبيراً فى بسط أسباب هذه الرحلة ونقل أخبارها إلى حكوماتهم منذ أن غادر محمد على القاهرة إلى وقت عودته إلى قصره بشبرا .

وغادر الباشا القاهرة يوم ١٥ أكتوبر سنة ١٨٣٨ — ٢٦ رجب سنة ١٢٥٤ فاعتلى (المصرية) وكان مركبا بخاريا وحملت إحدى الذهبيات رجال الحاشية وكان من بين هؤلاء يعقوب بك أمير اللوا وجيطانى بك طبيب محمد على ثم القنصل اليونانى (توسيتجه) الذى أراد الذهاب مع الباشا فى هذه الرحلة وخير الدين بك قبودان السفن ، واصطحب الباشا معه ثلاثة من المهندسين الفرنسيين هم لمبير (Lambert) وليفبرة (Lefebre) ودارنو (D'Arnaud) وخرج معهم كذلك الصيدلى المصرى أحمد يوسف الجشنجى وفى ١١ نوفمبر (٢٣ شعبان) وصل إلى دنقله (العجوز) فى صحة جيدة ووصل إلى الخرطوم فى ٢٧ نوفمبر (٦ رمضان) وكان يوم وصول الباشا إلى الخرطوم « يوما مشهوداً لحضر جميع من هناك للتشريف

فلطفهم جميعاً ودعوا له بالخير وفرحوا به غاية الفرح وأثنوا عليه بجميل الثناء ومكارم الأخلاق » . واسترعى انتباه محمد على ورجال الحاشية حسن موقع الخرطوم وما بلغته من عمار سريع ، وأصدر الباشا وهو بالخرطوم الأوامر الرسمية بابطال صيد الرقيق وأذاع المنشورات بين الاهلين وخصوصاً فى جهات فاشنغارو والجالا ودول والكماميل يبين لهم جميعاً « أن الجيش والمدفعية التى تتقدم فى بلادهم لا تحمل إلى قراهم وأكواخهم سوى السلام والسكينة ، ويؤكد لهم أن فى وسعهم أن يطمئنوا اطمئنانا كاملا لأن يحضروا إليه من غير خوف أو وجل لتقديم خضوعهم له ووعد بأن يرحب بهم عند حضورهم لانه لا يبغى من المجىء إليهم سوى العمل على إنماء ثروتهم وزيادة العمار فى أملاكهم » وطالت إقامة الباشا فى الخرطوم حوالى الثلاثة أسابيع ينظر فى طرق تحسين أحوال السودانيين، وتنظيم الادارة وإزالة أسباب الشكوى ومقابلة المشايخ والزعماء . وقلد وهو بالخرطوم سليمان بك (ملك) أبو رمله الحكم من الخرطوم إلى فازوغلى وقلد رؤساء سنار وكردفان الحكم فى أقاليمهم كذلك ، ونظر الباشا فى مسألة توطيد العلاقات التجارية مع الأحباش فأقر اتفاقات عقدها معهم أحمد باشا أبو ودان الحكمدار الجديد من أجل مرور القوافل وسط الأقاليم الحبشية من غير أن تدفع أية ضريبة على البضائع المصدرة من السودان ، ووافق الباشا على أن يكون للأحباش نفس هذه الحقوق فى السودان. ولم يغب عن ذهن الباشا أمر الاستعداد لتهيئة الظروف المواتية عندما يحين الوقت لافتتاح سلطنة دارفور فقرب منه أبا مدين وكان العداء مستحكما بينه وبين أخيه محمد الفضل سلطان دارفور ووعد بتأييده فى اعتلاء عرش السلطنة . وفضلا عن ذلك فقد أصدر الباشا أوامره باعداد حملة تسير فى النيل الأبيض وتتوغل فى النهر حتى تصل إلى منابعه .

وأخيراً غادر الباشا الخرطوم إلى فازوغلى فى ١٦ ديسمبر سنة ١٨٣٨ (وأول أيام العيد) فاعتلى ذهبيته وسار فى النيل الأزرق حتى بلغ (سروه) وهناك جاء يوسف ابن سلطان سنار السابق بادى بن طبل يرجوه أن يبقى له ما كان ينال

والده المتوفى حديثا من مرتبات الباشا ، فأجابه محمد على إلى طلبه ، وفى ٢٧ ديسمبر (١٠ شوال) وصل الباشا إلى الروصيرص ومكث بهـا أسبوعين ، فوفد عليه فى أثناء اقامته بهـا ملوك سنار وفازوغلى وكثير من الرؤساء الوطنيين ، وانتهز الباشا هذه الفرصة فصار يتحدث إليهم فى شئون الزراعة ويرشدهم « إلى طرق جديدة فى الزراعة والصنايع والفنون التى لا يعرفونها (ويأمرهم) بالحصول عليها واستعمالهـا لتصل نوبة التقدم للنوبة ، باكتساب وسائل المنافع المجلوبة المحبوبة ويثوب الخيط الأبيض من فجر الفنون عن الخيط الأسود من فجور الفنون وليكونوا من أهل التبصرة وتكون عندهم آية النهار مبصرة » . وفى أثناء إقامته بالروصيرص قدم له كل من مفتى وقاضى الكردفان فروض الطاعة والولاء وحذا حذوهما الملك (تيمة) عم سلطان دارفور وخلع الباشا عليهم جميعا كسوة تشريف . وكان الباشا فى أثناء ذلك كله يهتم بأمر المعادن ويشرف على نقل المعدات اللازمة لاستخراج الذهب إلى فازوغلى .

وفى ١١ يناير ١٨٣٩ (٢٥ شوال ١٢٥٤) غادر الباشا الروصيرص ، وفى يوم ١٤ يناير (٢٨ شوال) وصل الركب إلى فازوغلى ، فنزل الباشا فى قرية فامكه تجاه فازوغلى على ميمنة البحر (النيل) الازرق وضرب خيامه بها ، وأعجبه موقعها فأمر المهندس الفرنسى دارنو D'arnaud أن يبنى بها قصراً ، وبنى المهندسون بيوتاً بجوار القصر ، وثكنات لاقامة الجند ، فتأسست من ثم ، (مدينة محمد على) .

وأرسل الباشا المعدنين للبحث عن تراب الذهب فى فاشنغارو وبنى شنغول وكان هؤلاء (بوريانى Boreani) الإيطالى ولمبير واحمد يوسف الجشنجى ، وأعلن هؤلاء عثورهم على فلذات من الذهب ، فقرر محمد على الوقوف بنفسه على حقيقة الأمر فانتقل إلى فاشنغارو وحضر إليها العلماء والمشايخ والرؤساء الوطنيون يقدمون خضوعهم للباشا فخلع عليهم الكساوى ثم ألقى عليهم خطبة أظهرت مدى ما يشعر به العاهل العظيم من عطف أبوى عليهم ، ومبلغ ما كان

يريده لهم من صلاح ورقى ، فطفق يتحدث إليهم عن مزايا الاهتمام بالزراعة والتجارة والصناعة والتزود من العلم والمعرفة حتى يضربوا بسهم وافر فى التقـدم الاجتماعى ، وينعموا بلذائذ العيش فى حياة هادئة ساكنة ، فيلحقوا بالأمم التى سبقتهم فى مضمار الحضارة ، ويصلوا إلى المرتبة العالية التى بلغتها مصر ذاتها ، وأثار حديث الباشا لدى المستمعين رغبة شديدة فى مشاهدة مصر ، فعرض الباشا أن يصطحب بعض أبنائهم معه إلى مصر فيسهر على تربيتهم بالمدارس المصرية حتى إذا نضجوا أرجعهم إلى بلادهم ينشرون بها العلوم والفنون فوعد المشايخ بارسال أبنائهم إلى مصر ، واصطحب الباشا معه عند عودته عدة غلمان من أبناء وجوه السودان وأدخلهم فى المدارس المصرية .

ولـكن إقامة الباشا فى فاشنغارو لم تـكن طويلة ذلك أن المقادير التى أمكن استخراجها من تراب الذهب كانت ضئيلة فقرر العودة إلى فازوغلى على أن يستأنف منها السير مباشرة إلى الخرطوم فغادر المـكان فى أول فبراير (١٧ ذى القعدة) وفى اليوم التالى غادر فازوغلى نهائياً فوصل إلى سنار فى ٦ فبراير (٢٢ ذى القعدة) وبعد يومين كان بواد مدنى وفى ١١ فبراير (٢٧ ذى القعدة) بلغ الخرطوم . وفى هذه المرة لم يمكث بها سوى ثلاثة أيام فقط كانت كافية لأن يصدر الباشا أوامره بانشاء كنيسة للمسيحيين بالخرطوم وأمر المهندس لمبير بالذهاب إلى مناجم الحديد فى الـكردفان ، وفحص مسألة إمكان إنشاء طريق بين الـكردفان والنيل . وفى ١٥ فبراير (أول ذى الحجة) غادر الباشا الخرطوم فوصل إلى أبى حمد فى ٢٤ فبراير (١٤ ذى الحجة) ثم قطع العتمور على ظهور الهجن من أبى حمد إلى كورسكو وفى ٦ مارس (٢٠ ذى الحجة) استطاع أن يجتاز شلال أسوان فى ذهبيته ثم اعتلى عند اسنا مركبه البخارى وفى صبيحة يوم الجمعة ١٥ مارس ١٨٣٩ (٢٩ ذى الحجة ١٢٥٤) وصل الباشا إلى سرايه بشبرا .

وذهب قناصل الدول لمقابلة الباشا فى شـبرا واستطاعوا جميعا أن ينقلوا إلى حكوماتهم ما بلغهم عن نتائج الرحلة ، فـكتب القنصل الفرنسى (كوشيليه)

فى ١٧ مارس أن آمال الباشا فى العثور على الذهب بكميات وفيرة لم تتحقق ، ولكنه عاد من رحلته يتحدث عن خصب الأرض فى سنار ، وضرورة تشجيع الزراعة ، فقد قرر محمد على أن يدخل الطمأنينة إلى نفوس الأهلين فى سنار وكردفان حتى يقبلوا على الزراعة ، ووزع على رؤسائهم الهدايا ، ووعد هؤلاء بأن يرسلوا أبناءهم إلى مصر حتى يتعلموا بمدارسها ، وكان غرض الباشا من إنعاش الزراعة — كما ذكر محمد على إلى كوشيليه « أن يوفر سبل العيش لأهل السودان ، وأن ينشر ألوية الحضارة بين الشعوب السود حتى يتذوقوا طعم السعادة بدلا من حياة البؤس والشقاء التى يحيونها الآن ،لأنهم ما زالوا فى حالة بدائية » واختتم القنصل الفرنسى رسالته بقوله إنه كان من بين الأعمال الجليلة التى حدثت فى أثناء هذه الرحلة أن الباشا اتخذ موقفا صريحاً من مسألة الرق والنخاسة فى السودان ، فأصدر أوامره بإبطال الرق ، ومن شأن ذلك كله أن يجعل أوربا تنظر بعين العطف والاهتمام إلى نتائج هذه الرحلة ، وقبل ذلك بيومين وعقب مقابلته للباشا مباشرة بعث القنصل النمساوى لاورين Laurin إلى حكومته يقول إنه كان من حوادث هذه الرحلة الهامة أن « قدم جملة من رؤساء السودانيين المستقلين خضوعهم للباشا » . وفى ١٩ أبريل سنة ١٨٣٩ رفع لاورين تقريراً إلى حكومته جاء فيه أن محمد على نشر (جرنال الرحلة إلى السودان) ثم قال « وقصة هذا الجرنال فريدة فى بابها . ذلك أن الباشا يقصد من نشره أن يذيع على الملأ كل حقوق السيادة التى يطلبها لنفسه على تلك الأقاليم التى يعتبرها الباشا خالية ، ولا يملكها أحد (Vacans) ، والسبب فى ذلك أن فكرة تأسيس مملكة تضم أقطار السودان قد أصبحت عقيدة راسخة لدى محمد على ولدى أولئك الذين استطاعوا أن يدرسوا عن كثب رغبات وميول الباشا ، لأن هذه الرغبات والميول إنما تنمو تدريجيا ثم يعمل الباشا على تحقيقها تباعا وبشكل منظم . بل إن الوقت الذى يختاره محمد على لإعلان تلك النتيجة التى وصل إليها بفضل نشاطه وذكائه لن يكون بعيداً . ويغلب الظن أن نشر جرنال الرحلة ما هو إلا مقدمة لإنشاء

مملكة السودان الحديثة » وبالفعل فانه سرعان ما أثبتت الحوادث صدق ظنون القنصل النمساوى .

فقد فشلت جهود الدول فى منع وقوع الاصطدام بين السلطان والباشا ، ووجدت الدول — رغبة منها فى المحافظة على كيان تركيا — أن تضع للمسألة المصرية تسوية تكفل بقاء مصر فى نطاق الدولة العثمانية على أساس إعطاء حكومة مصر وراثة لأسرة محمد على ، وإبقاء السودان فى حوزة محمد على لمدة حياته . وعلى ذلك فقد أصدر الباب العالى بين شهرى فبراير ومايو من عام ١٨٤١ تلك الفرمانات التى نظمت حقوق السيادة على السودان ، فقد صدر فى ١٣ فبراير ١٨٤١ (٢٢ ذى القعدة ١٢٥٥) فرمان أعطى لمحمد على ، لمدى الحياة حكومة دارفور والنوبة وكردفان وسنار وجميع ملحقاتها .

وكان جرنال الرحلة بمثابة الوثيقة الأولى التى نشرها محمد على حتى يسترعى أنظار الدول لما كان يطالب به من حقوق السيادة على السودان ، حتى إذا استطاع إعلان استقلاله والانفصال نهائيا عن تركيا استقل كذلك بالسودان أولا لأنه إنما افتتح هذه البلاد بجهوده فقط ودون مساعدة من السلطان العثمانى ، وثانياً لأنه استطاع أن ينشئ حكومة موطدة تعمل لما فيه خير أهل تلك البلاد التى لم يكن يمتلكها أحد عند افتتاحها . وأما إذا تعذر عليه الاستقلال وأرغمته الدول على البقاء فى داخل نطاق الامبراطورية العثمانية ، استطاع أن يحتفظ بشطر الوادى الجنوبى ، ويقيم حكومة واحدة للقطرين ، تكفل له حقوق السيادة على السودان مع بقاء التبعية لتركيا ، وذلك بموافقة الدول التى اشتركت فى وضع الأسس التى سويت بمقتضاها المسألة المصرية .

وصدر (جورنال الرحلة) على حدة فى ٦ صفر ١٢٥٥ (٢١ أبريل ١٨٣٩) ملحقاً بالعدد نمرة ٦١٨ من الوقائع المصرية ونشر الجورنال باللغة التركية . وقد نشر كل من (مانجان) Mengin و (جومار) Jomard ترجمة موجزة بالفرنسية لجورنال الرحلة فى عام ١٨٣٩ ولكنا عثرنا ضمن الوثائق النمساوية بوزارة

الخارجية بقينا على ترجمة كاملة لملحق الوقائع المصرية الصادر بالاسكندرية فى ٦ صفر ١٢٥٥ (٢١ أبريل ١٨٣٩) -- وقد أرسل السفير النمسوى البارون شتورمر Stürmer ترجمة هـذا الجرنال بمجرد وصولها إليه من القاهرة طى رسالة إلى البرنس مترنخ من القسطنطينية فى ١٥ مايو ١٨٣٩ ، وهـذه الرسالة موجودة فى المجلد الخمسين من مجموعة (تقارير القسطنطينية) تحت نمرة ٣٣٦ (N° 336 Lit C.) وقد ترجمنا نحن هذا الجرنال إلى اللغة العربية ، على النحو التالى :

« ترجمة الجريدة الرسمية التركية الصادرة بالاسكندرية فى ٦ صفر ١٥٢٥ (٢١ أبريل ١٨٣٩) والتى تشتمل على ذكر رحلة باشا مصر إلى سنار » .

يهتم الجناب العالى باشا مصر بالأعمال ذات القيمة العظيمة ، ولذلك فقد ظل يعنى منذ اعتلائه أريكة الولاية إلى الوقت الحاضر بكل ما فيه صلاح أحوال رعاياه ، ويعمل من أجل استتباب النظام فى بلاده حتى يكفل لشعبه السعادة والطمأنينة ، وبفضل هـذا الشعور النبيل رغب الباشا فى آن يتمتع أهل السودان بتلك المزايا التى يجلبها انتشار الحضارة والعمران بين ظهرانيهم وهو أمر يكفل تحقيقه استمالة السودانيين إلى الزراعة والعمل على حماية التجارة ثم انضواء تلك الشعوب المشتتة فى أرجاء البلاد تحت لواء واحد بقدر المستطاع وذلك لأن هذه الشعوب لبعدها عن العاصمة المصرية لم تتمكن من مسايرة ركب الحضارة والتقدم الاجتماعى .

ويبين من بحوث الجغرافيين ان تجارة السودان تتألف من الجلود والصمغ والعاج ، ثم تراب الذهب وهو أعظم السلع أهمية ولما كان مرجحا ان السودان بلد وفير الثراء ويزخر بالكنوز الدفينة فى أرضه ، ولا حاجة بالمرء إذا أراد أن يحصل على شىء منها سوى أن يبذل جهداً للكشف عن هذه الثروة الخبيئة به ، فقد ذهب المعدنون إلى أقاصى السودان منقبين عن مناجم الذهب وعثر هؤلاء

على قدر من هـذا المعدن يصح اتخاذه دليلا على وجود مناجم الذهب بجوار فاشنغارو . وعلى ذلك فقد قرر الجناب العالى أن يجرى استثمار هذه المناجم ثم عين خير الدين بك مديراً لهـا . وكان خير الدين بك من رجال البحرية ، ومن موظفى المصلحة المختصة بالشئون الداخلية .

وقبل قيام الجناب العـالى فى رحلته ، كان موضع الاهتمام تيسـير الملاحة فى النيل ، وذلك لأن الجنادل التى اعترضت مجراه فى أماكن كثيرة جعلت الملاحة على جانب عظيم من الخطورة ، بيد أن محاولة تنظيم المجرى يقتضى زمناً طويلا ، وبخاصة عندما كان الجناب العالى يطمح إلى تخليد ذكراه ، على ممر الدهور ، وعقد النية على اعتلاء النهر حتى منابعه ليجلو جميع الحقائق التى ما زال الجغرافيون يجهلونها عن منابع النهر . ويعرف الجناب العالى أن النيلين الأزرق والأبيض هما صاحبا الفضل فى تـكوين جزيرة سنار .

وعلى ذلك فقد أحضر خير الدين بك من القاهرة والجهات المجاورة لها العمال والأدوات اللازمة لـكسر الصخور ، وفضلا عن ذلك فقد جهز ثلاث ذهبيات برئاسة ثلاثة من القبودانات ، وتحمل كل منها ستين رجلا وكاتباً ماهراً وأسل الجميع إلى النيل الأبيض لاعتلاء هذا النهر . ثم ما لبث خير الدين بك حتى رحل هو أيضاً يوم ٢٦ جمادى الآخرة . وفى يوم ٦ رجب غادر رستم بك العاصمة . وقد أخذ رستم بك معه إلى اسوان عدداً من القوارب ذات المجاديف ، حتى تـكون على أهبة حمل الجناب العالى إذا اتضح أن ذلك المركب التجارى الذى يريد الباشا أن يسافر عليه يعجز عن اجتياز النهر عند الجنادل .

وأقلع الجناب العالى فى آخر الأمر على ظهر مركبه البخارى يوم ٢٦ رجب وتألفت حاشيته من أمير اللوا يعقوب بك ومن الطبيب الأول الأميرالاى جيطانى بك وتسعة ضباط من مختلف الرتب والقائمقام عارف بك وثلاثة من زملاء الأخير ، ثم قنصل اليونان العام الذى أراد أن يكون فى عداد الحاشية .

وحدث قريباً من العطف فى إقليم الجيزة وعلى مسيرة ستة فراسخ من العاصمة أن انغرز المركب البخارى فى طين النهر ، وذلك لأن المركب البخارى كان يسير على مسافة قليلة من الشاطئ حتى يمتع المسافرون أنظارهم برؤية تلك القرى العديدة المنتشرة على جانب النهر . وعلى ذلك فقد اجتمع حشد كبير من الرجال يزيدون على الألف نسمة ، جاءوا بطريق البر أو حملتهم المراكب إلى مكان الحادث ، وبذل هؤلاء جميعاً أقصى ما لديهم من طاقة حتى يقتلعوا الباخرة من ذلك الطين الذى انغرزت فيه ويجتذبوها إلى مكان من النهر تصلح فيه الملاحة ، بيد أنهم ما لبثوا حتى أخفقوا فى محاولاتهم . ومع ذلك فقد ارتأى الباشا أن يكافئهم بسخاء على جهودهم قبل أن يصرفهم ، ثم أمر باستقدام النجدة من ترسانة بولاق عن طريق الجيزة ، حتى إذا أفلح هؤلاء فى تخليص المركب البخارى ، لحق به المركب ، واستأنف الباشا رحلته بطريق البر .

ووصل الجناب العالى وركبه إلى سراى المنيا فى أوائل شعبان وهناك جاء سليم باشا مفتش القاهرة يقدم فروض الولاء وواجب التحية للجناب العالى ، وأمضى الجناب العالى مدة يومين بسراى المنيا طلباً للراحة ، وشغل فى الوقت نفسه باصدار الأوامر إلى سليم باشا فى شئون البلاد الإدارية وبصدد تموين الحجاز .

وعند ما جاءت الأخبار بأن المركب البخارى قد خلصت من الطين وتابعت السير فى النهر حتى وصلت إلى (موسى) غادر الباشا المكان ووصل إلى قرية إسنا يوم الجمعة ، وفى اليوم التالى استأنف السفر إلى أسوان فبلغها فى يوم ٩ شعبان وهناك وجد الحملة المعدة لفحص مجرى النيل الأبيض فأصدر الباشا أوامره بذهابها إلى الخرطوم .

ولما كان معروفاً أن الملاحة متعذرة على المركب البخارى فى النيل بعد أسوان قرر الجناب العالى استخدام تلك المراكب ذات المجاديف التى وقف بها رستم بك على أهبة الاستعداد لتلقى أوامر الباشا ، واستؤنفت الرحلة يوم ١١ شعبان واجتازت المراكب الجنادل بسلام عند كورسكو يوم ١٣ شعبان ثم وادى حلفا

فى الخامس عشر من شعبان وأبكة فى اليوم التالى ، وكشنغارو يوم ١٧ شعبان ، وهنا اعتلى الباشا ظهر ذهبية صنعت خصيصاً لجنابه العالى حتى يمر بها من الجنادل فيستثير بذلك همة رجال الحاشية وشجاعتهم ، وبالفعل تمكن الباشا من اجتياز شلالات أمبوجل بسلام قبل وقت الظهر بنصف ساعة ، على أن الباشا ما لبث أن قرر انتظار مجىء سائر المراكب قبل مواصلة السير إذ أن هذه كانت تحمل المؤن ، وفضلا عن ذلك فان الباشا كان بحاجة إلى أردية المساء . وفى صبيحة اليوم التالى لم تكن قد وصلت بعد أية أنباء عن هذه المراكب فقلق الباشا كثيراً وخشى من أن يكون قد لحق بها سوء ، فارتد راجعاً للنظر فى أمرها ، ووجد أول هذه المراكب واقفاً بين الصخور عند جنادل أمبوجل وعندئذ بدأت الاستعدادات لجرها بالحبال المتينة حتى تستطيع اجتياز عقبة الجنادل بسلام ، ثم اعتلى الباشا نفسه ظهر هذا المركب ، ولكنه حدث فجأة أن جذب التيار بسبب سرعته الشديدة تلك الحبال جذباً قوياً ، فاندفعت المركب دفعاً إلى الوراء وارتطمت بصخرة عظيمة ، فأحدث بها الارتطام ثغرة تدفق الماء منها إلى داخل المركب فملأتها المياه بسرعة عظيمة ووجم الحاضرون وارتبكوا بسبب هذا الحادث . ولكن الجناب العالى مالبث حتى قرر مغادرة المركب الغارق فألقى بنفسه فى اليم معتزماً الوصول سباحة إلى صخرة أخرى فى وسط النهر دون أن يعبأ شيئاً بخطر الغرق . واعتلى الباشا الصخرة وأما الملاحون فقد سبحوا إلى الشاطئ ثم عادوا بعد قليل بذهبية ينقلون الباشا عليها . ولكنه سرعان ما بدا أن الحظ كان ما يزال معانداً فانتزع سُكان السفينة (الدفة) من موضعه وسقط فى ماء النهر . وعندئذ أقدم أحد الحراس على عمل ينطوى على شجاعة وجسارة عظيمة نادرة فقفز إلى الماء وصار يناضل جاهداً ضد الأمواج الصاخبة حتى يستنقذ سكان السفينة فتم له ما أراد. وعندئذ واصلت الذهبية سيرها إلى تلك الصخرة التى انتظر عليها الباشا وقد نفد صبره . ومن اللحظة التى انتقل فيها جنابه العالى إلى هذا المركب تولى القيادة بنفسه ثم استمر يلقى على الملاحين عبارات التشجيع حتى بلغوا الشاطىء سالمين بفضل من الله تعالى ومنه وكرمه . وقد تولى رستم بك مهمة الاشراف على مرور الذهبيتين

الأخرين من عقبات الجنادل . ولم يقع لحسن الحظ أى حادث واجتمع شمل أعضاء الحملة وعندئذ تبين أن عددهم كان كاملا ولم يفقد منهم أحد ففرحوا فرحاً عظيما . وبمجرد أن تم إصلاح السفن التي لحق بها شيء من التلف استؤنفت الرحلة وفى يومى ٢٠ و٢١ شعبان اجتازت الحملة بسلام شلالات تيمون ثم بنى عكشة وضال على الرغم من الصعوبات العديدة التى صادفتها . وفى اليوم الثانى والعشرين من الشهر نفسه وصلت الذهبيات إلى شلالات كشغار التى يسبب المرور منها التعرض لمخاطر جسيمة . على أن القبوجي باشى لم يلبث أن ادعى أنه من الميسـور اجتياز هذه الشلالات دون التعرض لأية مخاطر . وبناء على ذلك ألقيت الحبال لجر السفن ونشرت هذه قلاعها ولـكن الريح كان غير ملائم ، وكان اندفاع التيار شديداً للغاية فوجدت الذهبية ما يعوقها عن الحركة ، وفضلا عن ذلك فقد بلغ من عنف تلاطم الأمواج أنها تجاوزت مقدمة السفينة حتى أن بعض الملاحين صار يتملـكهم الخوف من ارتطام الذهبية بالصخور وتحطمها ، وأرادوا أن يقفزوا إلى الأرض طلباً للخلاص من هذا المصير المحتوم .

ولـكن الباشا وسط هذا كله وبالرغم من كل شيء ظل ساكنا هادئاً ، ويؤكد للجميع أنه لارغبة لديه البتة فى أن يرى نفسه معتليا صخرة من الصخور على غرار ما حدث فى أمبوجل . وعلى ذلك فقد استخدمت القلوع والمجاديف بكل همة حتى أمكن اجتياز هذه الجنادل بأمان . وفى اليوم الثالث والعشرين من شهر شعبان اجتازت الذهبيات الشلالات عند حنك .

وفى الحق أنه كان يستحيل على المرء إذا أعوزه ما كان يستمتع به الجناب العالى من روح قوى وعزيمة صادقة — أن يدور بخلده مجابهة تلك الأخطار التى كانت لا تنفك آناء الليل وأطراف النهار تصادف أولئك الذين يبغون الملاحة فى النيل ، ناهيك عما انطوى عليه اجتياز الشلالات من مشاق ومخاطر جسيمة .

على أنه كان للجناب العالى بسبب ما صـدر منه من عبارات التشجيع والثناء وما أغدقه على الملاحين من مكافآت سخية ، الفضل كل الفضل فى أن يظهر كل

هؤلاء سرعة فائقة ودقة متناهيـة فى ضبط حركة السفن فضلا عن إبداء ضروب من الشجاعة العظيمة عند مواجهة الأخطار .

ومكث الباشا بدنقلة مدة يومين ، حتى ينتظر مجىء تلك السفن التى تخلفت فى الطريق . وفى ٢٧ شعبان وصل الباب العالى (أمبيكل) . وعندها عرف الباشا أن متابعة الملاحة فى النهر تتطلب السير فى منعطفه الـكبير وهى مسافة طويلة ، بينما لا يستغرق السفر بطريق البر سوى سبعة أو ثمـانية أيام فقط ، فاختار الباشا الطريق الثانى ، ولـكنه قرر أن يمكث ثلاثة أيام بأمبيكل طلباً للراحة وحتى تكمل الاستعدادات قبل استئناف السفر . وعلى ذلك فقد تحرك الركب فى نهاية شعبان وصادف الجماعة فى أثناء سيرهم وسط هذه الأراضى الرملية أشجاراً قديمة متحجرة بفعل الزمن فدهش الجميع عند رؤيتها . ثم وصل الباشا إلى جبل (رويان) يوم ٥ رمضان وهناك قدم أخو سلطان دارفور الأصغر لمقابلة الجناب العالى وتقـديم فروض الطاعة والاحترام له وكان هذا الشاب قد طلب منذ عامين حماية الجناب العالى له ضد أخيه سلطان دارفور بسبب ما ارتـكبه من أعمال الظلم والقسوة معه. وقد حضر الآن كى يفضى إلى الجناب العالى بمـا لديه من أنباء عن جرائم سلطان دارفور المستجدة وعن تلك الشكاوى الـكثيرة التى ارتفعت من كل جانب ضده . وذكر هذا الشاب أنه اضطر لمغادرة البلاد والالتجاء إلى عمه الملك تيمه، وأراضى هذا الملك قريبة جداً من دارفور ، ولذلك كثرت اعتداءات سلطان دارفور على حدودها ، وصار ينهب قوافلها ، وأراد الملك تيمه أن يسود السلام بينه وبين السلطان فارسل اليـه أحد شيوخه مع عشرين من الاتباع يحملون الهدايا الثمينة . وأراد الملك تيمه ألا يزيد نصيب سلطان دارفور من هذه الهدايا على نصفها بينما يذهب النصف الآخر إلى الجناب العالى . ولـكن الجشع والغرور جعلا سلطان دارفور يغتصب جميع الهدايا لنفسه ، وفضلا عن ذلك فقد جرؤ على احتباس البعثة فى بلاده ثم قتل ثمانيـة عشر رجلا من الاتباع وسجن الشيخ نفسه . وأما ذلك الشاب الذى روى هذه القصة فانه يعرف القراءة والـكتابة وتبدو عليـه مخايل

النجابة . وأجابه الجناب العالى بقوله « إنى أعزل أخاك من الملك وأنصبك بدلا
منه على عرش بلاده » . وفى الوقت نفسه سلمه الباشا سيفاً وقلده شارات السيادة
متبعاً فى ذلك ما جرى عليه العرف واعتاده القوم بين القبائل فى هاتيك الجهات ،
فشكره الشاب كثيراً وسمح له الجناب العالى بالعودة إلى كردفان . وكذلك حضر
أحمد باشا حكمدار السودان يقدم واجب الطاعة والاحترام للجناب العالى فأذن
له الباشا متفضلا أن ينتظر فى بلدة الروصيرص قدومه ، وانصرف أحمد باشا .
وفى أواسط شهر رمضان استؤنف السفر إلى واد مدنى والخرطوم . والمكان
الذى تشغله الخرطوم الآن كان فيما مضى قليل الزراعة جداً . غير أن حكمدار
السودان السابق خورشيد باشا ما لبث أن أعجبه مناخها الجميل ففضل الإقامة بها
وبنى بها سرايا وجامعا وغرس الحدائق وشجع الأهلين على بناء المنازل وكان عمار
الخرطوم سريعاً لدرجة أن عدد المنازل بها الآن حوالى الأربعة أو الخمسة آلاف
منزل تحيط به حدائق غناء ملأى بأشجار الفاكهة .

واستغرقت الذهبيات التى جاءت بطريق النهــر ثلاثين يوما حتى تصل
إلى الخرطوم ، بينما قطع الجناب العالى هذه المسافة فى ستة أيام فقط ، وعلى ذلك
فقد ظل الباشا ينتظر بالخرطوم وصول الذهبيات حتى نهاية شهر رمضان ثم بدأ
السفر من جديد ، وعند سروه حضر يوسف بن بادى يرجو من كريم احسان الباشا
أن يخصص له ذلك الراتب الذى كان يدفع لأبيه المتوفى فى أثناء حياته ، فأجاب
الباشا التماسه .

وبلغ الباشا الروصيرص فى شهر شوال ، وهناك قضى الباشا مدة أسبوعين
تشرف بمقابلته فى أثنائهما كل من مفتى وقاضى الكردفان لتقديم فروض الطاعة
والاحترام ، كما قام بهذا الواجب أيضا الملك تيمه ، عم سلطان دارفور ، ووجد
الجناب العالى تسلية طيبة فى صيد زرافة ، وتذوق الباشا لحمها بعد شوائه فقال إنه
يشبه لحم العجول . وبمجرد أن حضرت الذهبيات تأهب الجناب العالى لمغادرة المكان
وكانت الذهبيات تحمل مهندسا ثم جميع الأدوات اللازمة لاستخراج المعدن

من مناجم الذهب ، وفضلا عن ذلك فقد أحضرت الذهبيات المترجم الثانى خسرو افندى ، وعشرة آخرين من التراجمة ، فاستؤنفت الرحلة برا ، فقضى الركب الليلة الأولى بقرية (فريشتو) ، والثانية فى (جلولة) ، والثالثة فى (العقبات) ، وأخيرا بلغ الركب جبل فازوغلى يوم ٢٨ شوال ، وبدأت من ثم جميع الاستعدادات لتهيئة ما يلزم لاقامة الحملة بهذا المكان مدة من الزمن ، وذلك ببناء قصر للجناب العالى ، وثكنة للجند ومستشفى ، وجملة مخازن .

وينقسم أهل السودان إلى ثلاثة أقسام هم : الجبليون ، والبدو ، وأهل القرى وما زال الجبليون على حالتهم البدائية متوحشين ، لا يتسع ذهنهم لادراك شىء مهما تفه شأنه ، وأجسامهم قوية ذات بنيان وثيق لكن تعلوها القذارة ويقتاتون بلحاء الشجر لأنهم لايجدون غذاء آخر يفضله ، ويتخذون كساءهم من الجلود ، وعلاوة على ذلك فان السرقة من طباعهم ، وكثيرا مايغيرون على القرى لنهبها . وقد ذهب أحمد باشا إلى هؤلاء فى أماكنهم الجبلية حتى يحملهم على الاقلاع عن السرقة والنهب . ولما كان يعرف أن الجناب العالى يأبى سفك الدماء ، فقد تحاشى استعمال القوة معهم ، ولكن هؤلاء الهمج فضلوا أن يهاجموا جنده ، فأمر أحمد باشا جنده بالتوقف عن السير . وعند ما زادت جرأة السود سمح أحد البكباشية لجنده بأن يؤدبوهم ، وأدى الجند هذه المهمة على خير وجه فبلغ عدد الأسرى الذين وقعوا فى قبضتهم خمسمائة من الرجال والنساء والأطفال .

أما هؤلاء الأسرى فقد عوملوا بكل شفقة ولم يطلبوا شيئاً احتاجوه إلا وأجيبوا إليه ، ثم أعطى خمسة من رؤسائهم ملابس سرعان ماسببت فرحهم العظيم ، وعلاوة على ذلك فقد أطلق سراحهم بعد أن ظلوا فى الأسر بعض الوقت وأعطوا من الزاد ما يكفى لوصولهم سالمين إلى بلادهم . وجاءت الأنباء بأن عدداً عظيما قد أسر من السود فى الجهات القريبة من كردفان فأصدر الجناب العالى أوامره بانشاء مستعمرة منهم على شاطىء النيل الأزرق ، وأما إذا حالت دون ذلك صعوبات كثيرة ، فقد أمر بفك أسرهم على شريطة أن يتعهدوا عند حدوث خصومة أو نزاع

بأن يعرضوه للفصل فيه على القضاة فى القرى ، وعلى حكمدار السودان نفسه إذا اقتضى الأمر ذلك .

وأبلغ احمد باشا الجناب العالى أن سلطان الحبشة كان قد أرسل من وقت غير بعيد بعض الهدايا وانه أجاب هذه التحية بمثلها فأرسل إليه هو الآخر جملة هدايا وخطاب شكر ، فعزم الباشا فى أول الأمر أن يرسل بعثة إلى هذا السلطان محملة بالهدايا الثمينة ، غير أنه حدث عند ما جاء المشائخ لتقديم واجب الطاعة والاحترام للجناب العالى بالخرطوم أن أثيرت هذه المسألة ، فأخذ المشائخ يتبادلون نظرات الدهشة والعجب ثم يبتسمون ، وأخيرا تكلم (فيصل) ، وكان فيصل أحد هؤلاء المشائخ قد عاد حديثاً إلى الخرطوم من الخارج واتخذهامكاناً لاقامته، فاسترعى انتباه الجناب العالى إلى أن أولئك الرسل الذين أرسلهم احمد باشا إلى الحبشة لم يعودوا منها بعد ، والأحباش قوم ما زالوا غلاظ القلوب متعجرفين ولا يجب أن يثق المرء بهم ، ولذلك فربما كان من الأفضل لو أن الجناب العالى انتظر حتى تأتى أخبار يتبين منها كيف استقبل الأحباش هؤلاء الرسل ، ثم ذكر فيصل الجناب العالى بتلك الأفعال الوحشية التى ارتكبها سلطان دارفور مع أعضاء بعثة الملك تيمه . على أن الأخبار سرعان ما جاءت منبئة بعد فترة قصيرة بأن الرسل قد عادوا من الحبشة وأنهم موجودون بالقلابات على حدود السودان ، وعندئذ أمر الجناب العالى بقيام البعثة التى أراد إرسالها إلى الحبشة ، ثم ترك لأحمد باشا تعليمات مفصلة بصدد إنشاء مستعمرات ثابتة .

وفى ١٧ ذى القعدة غادر الباشا فاشنغارو إلى خور الذهب حيث قال المعدنون الذين أرسلهم للبحث عن تبر الذهب أنهم عثروا فى هذا المكان على دليل يثبت وجود هذا المعدن به واستغرق السير إلى خور الذهب ست ساعات فقط ، وقرر الباشا أن ينشىء بهذا المكان مدينة عظيمة جميلة أراد أن يطلق عليها اسم مدينة محمد على ثم تصبح عاصمة السودان ، وعند ما بدأ الباشا يصف ما ينتظر أن يدره

هذا المكان من خيرات عميمة عظمت دهشة الشيوخ والزعماء الذين حضروا من النواحى القريبة فرجوا الباشا أن يأذن باستيطانها لحوالى أربعة وعشرين ألف أسرة يجمعونها بهذا المكان ، ثم عرضوا أن يدفعوا (جزية) للجناب العالى فى نظير ذلك ، غير أنه لما كان المشروع لايزال فى مراحله الأولى فقد أذن الباشا لخمسة عشر ألف أسرة فقط من أهل فازوغلى باستيطانها ، أما ما يسفر عنه العمل بالمناجم فانه سوف ينشر على الملأ حتى يعرفه الجميع .

وقد بقى علينا الآن أن نتحدث عن بلاد السودان ، فنقول إن جبالها ووديانها تزخر بأنواع الطير والحيوان ، فهناك ملايين الطيور تعشش على أفنان الشجر فى الغابات وتطرب الغادى والرائح بتغريدها الجميل . وعلاوة على ذلك فان خصب أرضها ليدعو إلى العجب حقاً إذ يحصد الزارعون مائة ضعف ما يبذرون . فانه لايكاد الانسان يلقى الحب على الأرض حتى يرى النبات ينمو ويترعرع دون أى مجهود أو مشقة ، وتصل شجرة القطن فى نموها إلى ارتفاع يبلغ قامة رجل ، ويجنى الانسان محصولا غنيا له نضرة ورونق يفوق ما لشجر القطن المصرى من نعومة وبهاء . ولا جدال فى أن السبب فى تأخر شعب يقطن بلاداً خصبة وغنية كهذه ، هو افتقاره طوال الأزمان السابقة إلى مصلح تزينه الحكمة ويملأ حب الخير قلبه ، أما الآن فقد قيض الله تعالى لهذا الشعب فى شخص الجناب العالى ذلك المصلح الحكيم الخير : فان مجيئه إلى هذه البلاد سوف يكون سبباً فى إفعام قلوب الأهلين بالمسرة والسعادة .

وحضر المشايخ والعلماء للتشرف بمقابلة الجناب العالى ، فانحنوا بين يديه حتى لمست جباههم الأرض إظهاراً لخضوعهم الكامل له ، وعندئذ ألبسهم الباشا كساوى التشريف حسب مراتبهم ثم خطب فيهم قائلا :

« لاجدال فى أن كل شعب من الشعوب يمر فى دور الطفولة الذى تمرون به الآن ، ولكن عناية المولى جل شأنه تبعث إلى كل أمة مصلحا يسير بها قدما

فى طريق الرقى والحضارة ، ولقد كان من حظى أن يقع علىّ الاختيار لأداء هذا الواجب النبيل نحوكم ، وإنى لشديد الرجاء فى أن أستطيع إصلاح أحوالكم المحزنة إذا عقدتم العزم على الاصغاء للنصح والارشاد . إن بلادكم فسيحة جميلة خصبة التربة تقع فى قارة من قارات الدنيا الخمس يسمونها أفريقية . ولا يوجد محرومون من بين سكان هذا الجزء العظيم من أجزاء الكرة الأرضية من يجدون أنفسهم محرومين تماما من السعادة التى يستمتع بها الجميع إلا أنتم لأنكم محرومون من تذوق الأطعمة الطيبة أو الحصول على تلك السلع التى تأتى بها التجارة أو تنتجها الصناعة . ولماذا لا تنظرون إلى مصر ؟ إنها لا تعدو أن تكون قطراً صغيراً إذا قيست ببلادكم الفسيحة ، فلا يزيد طولها على ثلثمائة وستين ميلا ويبلغ عرضها مائتين وتسعين ميلا ، حتى ان أرض جزيرة سنار وحدها ومن غير حسبان السودان لتفوق مساحتها مصر عشر مرات تماما ولكن لابد للرجال العاملين من أن يصلوا إلى غايتهم ، والعالم كله يعرف مقدار الانتعاش الذى بلغته مصر وماتتمع به من حضارة » . واستمر الباشا فى خطابته يشرح لمستمعيه تلك الفوائد العظيمة التى عادت على الأمم الأخرى بفضل ما أحرزته من تقدم اجتماعى . وقد تأثر المشايخ والعلماء لما سمعوه لدرجة أنهم أظهروا رغبتهم القوية فى رؤية العاصمة المصرية ، فكان من أثر ذلك أن طلب منهم الجناب العالى أن يعهدوا إليه بأبنائهم حتى يأتى بهم معه إلى مصر ، ووعد بتنشئتهم فى مدارسه النشأة الطيبة فيتعلمون فى هذه المدارس القراءة والكتابة والعلوم المفيدة حتى إذا أتموا علومهم أرجعهم الباشا إلى بلادهم بعد سنوات قليلة فأبدى المشايخ ارتياحا عظيما لما سمعوه ووعدوا بارسال أبنائهم . وقال شيخ الجزيرة — وكان حريصا على إظهار ولائه وطاعته للجناب العالى — أنه لما كان لا ولد له فقد قرر أن يرسل إلى مصر ابن أخيه عوضا عن ذلك .

وفى أثناء ذلك كانت قد بدأت أعمال البناء لانشاء مساكن المعدنين ، ووضع الجناب العالى بيده الحجر الأساسى فى هذه المبانى . وأصدر الباشا تعليماته

إلى أحمد باشا بصدد توفير سبل العيش لأولئك المعدنين العشرين الذين تقررت إقامتهم بهذا المكان ، ثم لغيرهم من المستعمرين الذين وقع على كواهلهم عبء تعليم الأهلين طرق زراعة الأرض ونشر ما كان لديهم من معلومات عن الزراعة عموما بين ظهرانيهم . ثم وعد الجناب العالى فى نهاية حديثه مع أحمد باشا بأن يمده بكل معونة صادقة ، وأن يبذل كل ما لديه من جهد حتى يأتى هذا العمل ثمرته المنشودة، وأنه مكافأة له سوف يسبغ على أسرته من ضروب النعم ما يميزها من غيرها من سائر الأسر فى مصر كلها . وعلاوة على ذلك فان الجناب العالى نفسه سوف لا يتأخر فى العام التالى عن المجىء إلى نجدته إذا حدث أن جدت عقبات غير متوقعة فى طريقه .

وفى يوم ١٨ ذي القعدة غادر الجناب العالى المكان إلى فازوغلى ، ثم سار فى النيل فى قوارب كان من الضرورى أن يصغر حجمها كثيراً بسبب قلة المياه فى النهر . وبلغ من صغر حجوم هذه القوارب أن الانسان كان باستطاعته إن شاء أن يرفع إحداها بيديه .

وفى يوم ٢٧ ذى القعدة وصل الجناب العالى إلى الخرطوم ، ورأى أن يرقى إلى رتبة بكباشى ضابطا يدعى طوسن أقام فى هذه البلاد مدة أربعة عشر عاما اكتسب فى أثنائها معرفة تامة عن البلاد وأهلها ، وقد عين الباشا له مساعداً فى شخص تاجر فرنسى يدعى ابراهيم وأعطاه مرتبات بلغت ألف قرش شهرياً .

وكذلك وافق الباشا فى أثناء عودته على بناء كنيسة لأولئك المسيحيين من افرنج ويونان وقبط الذين استقر بهم المقام فى أسكلة الخرطوم حتى يتسنى لهم أن يعبدوا الله مجتمعين فى أمن وسلام كل منهم حسب مذهبه .

وكلف الجناب العالى مهندساً فرنسياً بفحص الأرض توطئة لإنشاء سكة حديدية بين الخرطوم وكردفان ، حيث إن انشاء مثل هذه السكة كان ضرورياً لتسهيل نقل منتوجات البلاد بين هذين المكانين . ومن واجب المهندس أن يبدأ الأعمال التمهيدية لتنفيذ هذا المشروع .

وحوالى آخر ذى القعدة غادر الجناب العالى الخرطوم فوصل إلى القاهرة بعد غيبة طالت مدتها أربعة شهور وقطع الباشا المسافة بين الخرطوم والقاهرة طوراً بطريق البر وأخرى بطريق النهر حسبما كانت تمليه الضرورة نتيجة لتغير الجو ولما كان يصادفه المسافرون من عقبات فى رحلتهم . وأما عودة الباشا إلى عاصمة ملكه فقد سببت فرحاً عظيما ، وزاد فرح الناس وسرورهم عندما عرفوا أن الباشا كان يتمتع دائماً طوال هذه الرحلة بصحة جيدة ، وأنه استطاع أن يتحمل مشاق السفر من غير كلل أو تعب ، بل أبدى من ضروب النشاط الجثمانى ما لا يستطيع شاب فى الخامسة والعشرين من عمره أن يفعله .

ترجمه [من التركية إلى الفرنسية]

م ڤيشر هوسر M. Wicher Hauser

[أحد موظفى القنصلية النمساوية بالاسكندرية] — انتهى الجرنال .

ومما يجدر ذكره أن ترجمة هذا الجرنال تختلف فى بعض أجزاء منها عن تلك الترجمة التى نشرها كل من منجان Mengin وجومار Gomard لجرنال هذه الرحلة .

المصادر

اكتفينا عند ذكر المصادر باثبات المراجع التى تتصل مباشرة بالبحث وهذه كما يأتى :

١ — الوثائق المصرية : دفاتر المعية تركى — دفتر رقم ٣٣٤ (لسنة ١٢٥٤ هجرية) .

٢ — الوثائق الانجليزية :

F. O. 78/381 (TURKEY): Report on Egypt and Candia by Dr. John Bowring (March 1839)

F. O. 195/151 (EGYPT) 1838-1840

٣ — الوثائق النمساوية :

Staat. Archiv. Rapports de Constantinople. Turkey Vols. 49-50 and 57.

٤ — الوثائق الفرنسية :

Affaires Etrangères. Correspondance Politique Egypte Vols. 6,7 et 8.

٥ — الوثائق المطبوعة :

CATTAUI, R. : Le Règne de Mohamed Aly d'après les Archives Russes en Egypte. Tome Troisième. Caire 1936.

DRIAULT, E. : Mohamed Aly au Soudan (15 octobre 1838-15 Mars 1839) Mohamed Aly et la traite des Negres. [Extrait du Bull. de L'Institut d'Egypte t IX] Caire 1927.

POLITIS, A.S. : Le Conflit Turco-Egyptien de 1838-1841. Et les Dernières Années du Règne de Mohamed Aly. d'après les Documents Diplomatiques Grecs Caire 1931.

SAMMARCO A. : Il, Viaggio di Mohammed Aly Al Sudan [15 octobre 1838-15 Marzo 1839] Caire 1929.

أمين سامى باشا — تقويم النيل وعصر محمد على باشا (الجزء الثانى) القاهرة ١٩٢٨

الوقائع المصرية (١٢٤٤ — ١٢٤٥ -- ١٢٤٨ هجرية) .

٦ — كتابات المعاصرين :

JOMARD, M. : Etudes Geographiques et Historiques sur l'Arabie etc. Suivies de la Relation du Voyage de Mohamed Aly dans le Fazoqul etc. Paris 1839.

MENGIN, F. : Historie Sommaire. Append. IV Sur le voyage de Mohamed Aly dans le Fazoqlo-Extrait du Courrier de l'Egypte No. 618. Supplement en date du 6 du mois de Safer de l'Année 1255 de l'hegire (21 avril, 1839) etc. Paris, 1839 (t. II).

YATES. W.H. : The Modern History and Condition of Egypt. etc. from 1801 to 1843 etc. (vol. II : Appendix-Mr. Holroyd's Account of Mohamed Ali's Expedition to the Gold Mines of Fazogloo) London 1843.

رفاعة رافع الطهطاوى — كتاب مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية . القاهرة ١٣٣٠ هـ — ١٩١٢ م) .

٧ — ثم انظر كتابنا :

SHUKRY. M.F. : The Khedive Ismail and Slavery in the Sudan (1863-1879) Cairo 1938.

كتاب الرد على النحاة[1]

للدكتور شوقي ضيف

هذا كتاب محفوظ فى المكتبة التيمورية بدار الكتب الملكية تحت رقم (٣٧٥ نحو) وقد نسخ سنة ألف وثلاثمائة وثمانى عشرة هجرية ، وهو يقع فى ٦٣ صحيفة من القطع المتوسط ، وقد جاء فى أوله : قال الشيخ الفقيه القاضى الأعدل ، العالم الناصر المحقق الأحفل ، أبو العباس احمد بن عبد الرحمن بن مضاء اللخمي ، أدام الله بركته ، وجاء فى آخره : كمل والحمد لله حق حمده ، والصلاة على محمد نبيه وعبده ، وسلم تسليما .

وقد ترجم السيوطى فى بغية الوعاة لابن مضاء فقال : « هو أحد من ختمت به المائة السادسة ، من أفراد العلماء . أخذ عن ابن الرماك كتاب سيبويه تفهما ، وسمع عليه وعلى غيره من الكتب النحوية واللغوية والأدبية ما لا يحصى ، وكان له تقدم فى علم العربية ، واعتناء وآراء فيها ، ومذاهب مخالفة لأهلها .. وولى قضاء فاس وغيرها فأحسن السيرة .. وكان مقرئاً مجوداً ، محدثاً مكثراً ، قديم السماع ، واسع الرواية ، عارفاً بالأصول والكلام والطب والحساب والهندسة ، ثاقب الذهن ، متوقد الذكاء ، شاعراً بارعاً ، كاتباً ، صنف : المشرق فى النحو — الرد على النحويين — تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان .. مولده بقرطبة سنة ثلاث عشرة وخمسمائة ، ومات بإشبيلية سنة اثنتين وتسعين ، وله ذكر فى جمع الجوامع » .

---

(١) يعنى كاتب المقال بتحقيق هذا الكتاب واعداده للنشر .

وتسمية السيوطى للكتاب باسم الرد على النحويين لا الرد على النحاة لاتجعلنا تتهم نسبة النسخة التيمورية إلى ابن مضاء، فقد جاء فى أولها أن مؤلفها ابن مضاء، وجاء أيضاً مايدل على أنها ألفت فى عصر يعقوب بن يوسف ثالث خلفاء الموحدين الذى امتد حكمه من عام ٥٨٠ ﻫ إلى عام ٥٩٥ ﻫ، إذ يدعو المؤلف فى مستهل النسخة لابن تومرت الذى ادعى أنه المهدى المنتظر، ثم لخليفتيه عبد المؤمن ويوسف، ثم ليعقوب بن يوسف فيقول: «وأسأل الله الرضا عن الإمام المعصوم، المهدى المعلوم، وعن خليفتيه سيدنا أميرى المؤمنين، الوارثين مقامه العظيم، وأصل الدعاء لسيدنا أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين مبلغ مقاصدهم العلية إلى غاية التكميل والتتميم». ومعنى ذلك أن الكتاب ألف فى عصر يعقوب ابن يوسف أى بعد عام ٥٨٠ ﻫ وهو العام الذى ولى فيه الحكم. وإن من يرجع إلى الكتاب يجد المؤلف يقول: إنه أندلسى، ويقول: «كان صاحبنا الفقيه أبو القاسم السهيلى — رحمه الله — يولع بعلل النحو الثوانى ويخترعها». وهذا النص يدل من جهة على أن صاحب الكتاب كان معاصراً للسهيلى المذكور، ويدل النص من جهة أخرى على أن الكتاب ألف بعد عام ٥٨١ ﻫ وهو العام الذى توفى فيه السهيلى لأن المؤلف حين يذكره، يقول: رحمه الله. وأخرى وهى أن من يقرأ الكتاب يلاحظ أن صاحبه يرى جواز حذف الفاعل، وقد نسب السيوطى فى كتابه جمع الجوامع هذا الرأى لابن مضاء فى بابى الفاعل والتنازع. وكل هذه دعائم تثبت صحة نسبة النسخة التيمورية إلى ابن مضاء.

ونحن لا نمضى فى قراءة الكتاب حتى نغرق فى التأمل والتفكير لأن أستاذاً كبيراً من أساتذة النحو فى الأندلس خرج على النحويين، فرد عليهم نظرية العامل التى أسسوا عليها أصول النحو وسننه، وهاجمها هجوماً عنيفاً، وهو هجوم أراد به أن يلغى هذه النظرية إلغاء، لأنها لا تستند على حق ولا على واقع،

وما العامل؟ وما هذا الذى يقوله النحويون فى مثل ضرب زيد عمراً ، أن ضرب عمل الرفع فى « زيد » والنصب فى « عمراً » ؟. وإن النحويين ليبالغون فى ذلك فيقولون إن علامات الإعراب إنما هى آثار حقيقية للعوامل ، ثم هم يطيلون بعد ذلك فى بيان شروط هذه العوامل ، ومتى تحذف ومتى تذكر ، وإنهم ليتورطون أثناء ذلك فى مشاكل كثيرة .

وهجوم ابن مضاء على هذه النظرية يجعلنا نذكر كتاب الأستاذ ابراهيم مصطفى الذى سماه « إحياء النحو » فقد بنى أفكاره وآراءه فيه على مهاجمة هذه النظرية ، وانظر اليه يقول فى أوائله : « أساس بحث النحويين فى النحو أن الإعراب أثر يجلبه العامل ، فكل حركة من حركاته ، وكل علامة من علاماته ، إنما تجىء تبعاً لعامل فى الجملة ، إن لم يكن مذكوراً ملفوظاً فهو مقدر ملحوظ ، ويطيلون فى شرح العامل وشرطه ووجه عمله حتى تكاد تكون نظرية العامل هى النحو كله ، أليس النحو هو الاعراب ، والإعراب أثر العامل ؟ فلم يبق إذاً للنحو إلا أن يتتبع هذه العوامل ، يستقرئها ، ويبين مواضع عملها وشرط هذا العمل فذلك كل النحو » . ثم يتقدم الاستاذ ابراهيم مصطفى فيناقش كثيراً من أبواب النحو على أساس فكرة إلغاء العامل ، ومايزال هذا شأنه حتى يقول فى آخر كتابه : « مهما يكن استقبال الناس هذه الفكرة ، ومهما يتجهموا لها ، أو يبشروا بها ، فلن يستطيع النحاة من بعد أن يركنوا إلى نظريتهم العتيدة السابقة نظرية العامل ، وقد بنيت عليها من قبل أصول النحو ، واستقرت قواعده ، وشغلت النحاة ألف عام أو يزيد ، وملأت مئات من الكتب النحوية خلافاً وفلسفة وجدلا . . لن تجد هذه النظرية من بعد سلطانها القديم فى النحو ولا سحرها لعقول النحاة ، ومن يتمسك بها فسوف يحس ما فيها من تهافت وهلهلة » .

ولعل من الطريف أن هذه المحاولة نفسها حاولها من قبل ابن مضاء فى القرن السادس للهجرة فقد ألف كتابه « الرد على النحاة » ليرد نظرية العامل ، بل ليلغيها

إلغاء ويهدمها هدماً ، وانظر إليه يقول فى الفصل الأول منه : « قصدى فى هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغنى النحوى عنه ، وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه ، فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظى وأن الرفع منها يكون بعامل لفظى وبعامل معنوي ، وعبروا عن ذلك بعبارات توهم فى قولنا « ضرب زيد عمراً » أن الرفع الذى فى زيد والنصب الذى فى عمراً إنما أحدثه ضرب . وذلك بين الفساد وقد صرح بخلاف ذلك أبو الفتح ابن جنى وغيره ، قال أبو الفتح فى خصائصه بعد كلام فى العوامل اللفظية والعوامل المعنوية : وأما فى الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشىء غيره ، فأكد المتكلم بنفسه ليرفع الاحتمال ، ثم زاد تأكيداً بقوله لا لشىء غيره » .

وجميل من ابن مضاء أن يرجع فكرة تزييف العامل إلى من سبقوه اليها من أمثال ابن جنى ، وقد أخذ الفكرة منهم ، ثم وسعها ، وأخرجها فى شكل نظرية أو فى شكل بحث دقيق ، وإنه ليدعم هذا البحث بكل ما يمكن من أدلة نظرية وعملية ، وانظر اليه ينقض فكرة العامل ويبطلها فيقول : « إن القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضاً باطل عقلا وشرعا ، لا يقول به أحد من العقلاء لمعان يطول ذكرها فيما المقصد إيجازه ، منها : أن شرط الفاعل أن يكون موجوداً حينما يفعل فعله ولا يحدث الاعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل فلا ينصب زيداً بعد إن فى قولنا «إن زيداً» إلا بعد عدم «إن» . وهذا صحيح لأننا حين ننطق بكلمة «زيداً» تكون كلمة « إن » قد ذهبت ولم يعد لها وجود ، وكان ينبغى أن تكون موجودة حتى يمكن أن تعمل فى « زيداً » عملها الذى يزعمه النحويون ، ويعود ابن مضاء فيقول ربما اعترض شخص بأن معانى هذه العوامل هى العاملة لا ألفاظها المعدومة ، ويجيب عن ذلك بأن العامل أو الفاعل إما أن يفعل بارادة كالانسان ، أو بالطبع كما تحرق النار . والعامل فى النحو لا يدخل فى أحد النوعين ، وإذاً فتصور النحويين له بأنه فاعل أو عامل تصور باطل .

ولا يكتفى ابن مضاء فى هدم العامل النحوى بذلك ، بل نراه يقول : ربما زعم بعضهم أن هـذه العوامل إنما مثّلت عوامل على وجه التشبيه والتقريب لتيسير تعلم العربية ، ويرد هـذا الزعم قائلا : كلا ! إنها تحط كلام العرب عن رتبة البلاغة ، وتحرف المعانى عن مقاصدها والـكلم عن وجوهها ، ولـكى يثبت دعواه نراه يقف عند العوامل المحذوفة التى يقدرها النحويون فى الـكلام ، فيقسمها ثلاثة أقسام : قسم حذف لعلم المخاطب به كقوله تعالى : « وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً » . وقسم حذف والـكلام فى غير حاجة إليه مثل تقدير النحويين فى « زيداً ضربته » أن زيداً مفعول لفعل محذوف يفسره المذكور ، ويحمل ابن مضاء على هـذا التقدير الواهم الذى لا تؤيده طبيعة التعبير ، ويقول إن الذى دعا النحويين إلى ذلك هو بحثهم عن العامل إذ عندهم قاعدة مشهورة وهى أن كل منصوب لا بد له من ناصب . وبقى قسم ثالث ، وهو أشد عنتاً من القسم الثانى إذ نرى النحاة يقدرون عوامل مضمرة لو أنهـا أظهرت لتغير مدلول الكلام ، فمن ذلك عامل النداء فى مثل « ياعبد الله » فانهم يزعمون أن عبد الله منصوب بفعل مضمر تقديره « أدعو » ، ولو ظهر هذا الفعل فى الجملة وحذفت « يا » لأصبح الـكلام خبراً بعد أن كان إنشاء ولتغير مع ذلك مدلول التعبير . ومثل ذلك زعمهم فى الفعل المضارع المنصوب بعد الفاء والواو أنه نُصب بأن مضمرة وجوبا ، وتراهم بعد ذلك يقدرون «أن» مع الفعل بالمصدر ، ويصرفون الأفعال الواقعة قبل هـذه الحروف إلى مصادرها ، ويعطفون المصادر على المصادر ، وهـذا لا يتفق ومدلول العبارة فى مثل ما تأتينا فتحدثنا لأنها تدل على أحد معنيين : إما أنك لا تأتينا فـكيف تحدثنا ، واما أنك لا تأتينا محدّثا ، وهـذان المعنيان جميعاً لا يفهمان من تقدير النحويين للعبارة إذ يقدرونها : ما يكون منك إتيان فحديث ، وما جرّهم إلى ذلك إلا تشبثهم بفكرة العامل !

وبعد أن يفصّل ابن مضاء الـكلام فى كل ذلك نراه يقف وقفة طويلة عند تقدير العوامل المحذوفة فى القرآن ، وينتهى إلى أن هـذا التقدير من شأنه

أن يضيف إلى الذكر الحكيم معانى لم تأت فيه « وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ ، وقال أيضاً : من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار ، وأيضاً فقد ورد الاجماع على أنه لايزاد فى القرآن لفظ غير المجمع على إثباته ، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ ، بل هى أحرى ، لأن المعانى هى المقصودة ، والألفاظ دلالات عليها » أرأيت كيف يهاجم ابن مضاء نظرية العامل ؟ إنه يريد أن يهدمها ويحطمها إلى الأبد ، مستعيناً على ذلك بالدين والقرآن الكريم . وإنه ليستمر فيذكر أن إجماع النحويين على الايمان بهذه النظرية ليس حجة على من خالفهم ، ويستدل على ذلك بأن كبيراً من حذاقهم ، ومقدما فى الصناعة من مقدميهم ، وهو أبو الفتح بن جنى فى خصائصه ، قال : « اعلم أن إجماع أهل البلدين (يعنى البصرة والكوفة) إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده أن لا تخالف المنصوص والمقيس على المنصوص ، فاذا لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة » . وإذاً فليس هناك ما يمنع ابن مضاء من الخروج على نظرية العامل التى أجمع النحويون عليها ما دامت لا تتكىء على منطق صحيح .

ثم يرجع ابن مضاء فيستعرض طرفا من العوامل المضمرة التى لايجوز إظهارها ، ويبدأ بما يدعيه النحاة فى المجرورات التى تقع أخباراً أو صلات أو صفات أو أحوالا ، مثل « زيد فى الدار ، ورأيت الذى فى الدار ، ومررت برجل من قريش ورأى زيد الهلال فى السماء » فان النحويين يزعمون أن فى هذه العبارات عوامل محذوفة تعلق بها هذه المجرورات ، وهى على الترتيب « مستقر واستقر وكائن وكائناً » والذى حدا بهم إلى ذلك ما وضعوه من أن المجرورات إذا لم تكن حروف الجر الداخلة عليها زائدة فلا بد لها من عامل يعمل فيها إن لم يكن ظاهراً مثل « زيد قائم فى الدار » كان مضمراً كقولهم « زيد فى الدار » . وهذا كله — فى رأى ابن مضاء — تمحل لأن الكلام تام من غير هذا التقدير ، ولو أن النحاة أخذوا بفكرته وهى أنه لا عامل ولا عمل لما اضطروا

إلى هذا الاضمار ، فتلك المجرورات هى نفسها الأخبار والصفات والصلات والأحوال ، وهل هناك عبارة من العبارات السابقة الا وهى تدل على معنيين بينهما نسبة ، وتلك النسبة دلت عليها « فى » .

ومما يجرى هذا المجرى تقدير النحاة فى مثل « زيد ضارب عمراً » أن ضارب بها فاعل مضمر تقديره « هو » ويرى ابن مضاء أنه لا داعى للكلام فى مثل ذلك ، لأن الفاعل ليس ظاهراً فنتكلم عنه ، وهو يضع قاعدة عامة ، وهى أنه لا يصح أن نتحدث عن أي شيء محذوف أومضمر . وإنه ليستمر فيقول إن كلمة «ضارب» تدل — عند النحويين — على الصفة وصاحبها ، وإذاً فلا داعى لأن نبحث عنه فى داخلها وهو موجود فى ظاهرها . وقد جعله ذلك يفكر فى نحو « زيد قام » وهل « قام » بها فاعل مستتر تقديره « هو » أو ليس بها هذا الفاعل ، وانتهى -- على قاعدته السابقة — إلى أن «قام» أيضاً ليست محتاجة إلى فاعل لأنها تدل عليه بنفسها ، وهذا ليس بغريب . وآية ذلك أنك تعرف من الياء فى الفعل المضارع « يعلم » أن الفاعل غائب مذكر ، ومن ألف القطع فى « أعلم » أنه متكلم ، ومن النون فى « نعلم » أنه متكلمون ، ومن التاء فى « تعلم » أنه مخاطب أو غائبة ، وكذلك أنت تعرف فى « علم » أن الفاعل غائب مذكر ، وبذلك ينتهى ابن مضاء إلى أن الفعل يدل على الحدث والزمان كما يقول النحاة ، ويدل على الفاعل أيضاً ، كما يقول هو ، وكما ترى فى هذه الأمثلة ، وهو يريد من ذلك كله أن يصل إلى أنه لا داعى لتقدير فاعل غير موجود فى الكلام ولا ظاهر فى التعبير .

وقد نفذ ابن مضاء من ذلك إلى فكرة طريفة ، وهى أن ضمائر التثنية والجمع فى مثل « قاما وقاموا » لا تعرب فاعلا ، بل هى علامات تدل على التثنية والجمع ، مثلها فى ذلك مثل علامة التأنيث . ومن المعروف أن هذه العلامة الأخيرة تذكر مع الفعل وتحذف إذا تأخر عنه الفاعل وكان مؤنثاً مجازيا ، تقول « طلع الشمس وطلعت الشمس » فاذا تقدم هذا المؤنث على الفعل تحتم ذكرها فلا تقول : إلا « الشمس طلعت » ولا يجوز أن تقول : « الشمس طلع » وكذلك الشأن فى الفاعل المثنى

والمجموع ، فانه إذا تأخر عن الفعل جاز لك أن تذكر هذه العلامات ، وهي لغة طيء وبلحارث بن كعب ، ويسميها النحاة لغة « أكلوني البراغيث » وقد جاءت في الحديث والقرآن الكريم ، ويجوز لك أن تحذف هذه العلامات ، وهي اللغة المشهورة التي يجري عليها جمهور العرب . هذا إذا تأخر الفاعل المثنى والمجموع ، فاذا تقدم لم يكن لك إلا حال واحدة هي ذكر هذه العلامات ، فتقول « قام الزيدون وقاموا الزيدون » ولا تقول « إلا الزيدون قاموا » ، كما تقول : « طلع الشمس وطلعت الشمس » ولا تقول إلا « الشمس طلعت » . وما من ريب في أن هذه فكرة طريفة ، وهي تدل على مدى ذكاء ابن مضاء وبعد غوره في فهم اللغة العربية ، وقرن أساليبها — في دقة — بعضها إلى بعض .

ويناقش ابن مضاء بعد ذلك أبوابا من النحو مناقشة واسعة يبرهن بها على تعسف النحاة في تطبيق نظرية العامل تطبيقاً جعلهم يرفضون بعض أساليب العرب ، كما جعلهم يستخرجون كثيراً من صور التعبير المعقدة غير المألوفة ، وأيضاً فقد جعلهم ينسون — في بعض الأحيان — دلالات العبارات وما يقصد بها من معان ، وقد اختار لبيان ذلك ثلاثة أبواب ، وهي أبواب التنازع ، والاشتغال ، ونصب المضارع بالفاء والواو . أما التنازع فان النحاة يبحثون فيه صورة من التعبير دارت على ألسنة العرب ، وفيها نجد فعلين وراءهما معمول واحد مثل « آمن وصدَّق المسلمون » . يقول علقمة :

تعفَّق بالأرطى لها وأرادها رجالٌ فبذَّت نبلهم وكَليبُ

وقد رد النحاة هذه الصورة من التعبير لأنه لا يصح أن يتسلط عاملان على معمول واحد أو بعبارة أدق لا يصح أن يجتمع مؤثران على أثر واحد ، وإذاً فإما أن تعمل الأول وتضمر في الثاني أو تعمل الثاني وتضمر في الأول ، فتقول : آمن وصدّقوا المسلمون على رأي الكوفيين ، أو تقول : آمنوا وصدَّق المسلمون على رأي البصريين . ويستمر النحاة فيضمرون المفعولات كما أضمروا

الفاعل ، وإنهم ليستخرجون أثناء ذلك كثيراً من الصور المعقدة وخاصة فى باب الأفعال التى تتعدى إلى مفعولين أو أكثر نحو قولهم « ظننت وظنانى شاخصاً الزيدين شاخصين » ، « وأعلمت وأعلمانيهما إياهما الزيدين العمرين منطلقين » ، ويحمل ابن مضاء على مثل هذه الصور التى ليس لها نظير فى كلام العرب ، وإنه ليرفضها ويرفض معها نظرية العامل التى جعلت النحويين يردون صورة أصيلة من التعبير العربى ، ويضعون مكانها صوراً نحوية مرتبكة .

ويخرج ابن مضاء من باب التنازع إلى باب الاشتغال ، وهو باب وعر عويص ، فنراه يعرض أساليبه المختلفة من مثل قوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك » إلى مثل قول جرير :

أثعلبةَ الفوارسِ أم رياحا   عدلتَ بهم طهيَّةَ والخِشابا

ثم قول النحويين « زيداً ضربته » ، « وأزيداً لم يضربه إلا هو ، وأخواك ظناهما منطلقين ، وأأنت زيداً ضربته ، وضربت زيدا وعمراً أكرمته ، وزيدا ضربت أخاه » إلى غير ذلك من أساليب لم تأت فى العربية ولكن جاءت فى كتب النحو . وإن ابن مضاء ليحمل على هذه الأساليب غير المستعملة ، وأيضاً فانه يحمل على طريقة دراسة النحاة للباب عامة ، وتقسيمهم لأساليبه بين ما يجب رفعه ، وما يجب نصبه ، وما يرجح فيه الرفع ، وما يرجح فيه النصب ، وما يجوز فيه الأمران مقدرين — فى أغلب العبارات — عوامل مضمرة . وكل ذلك يرفضه ابن مضاء ويضع مكانه قاعدة بسيطة وهى أن الاسم السابق للفعل فى هذه العبارات إن عاد عليه ضمير رفع رفعناه ، وإن عاد عليه ضمير نصب نصبناه ، وبهذا حل مشكلة باب الاشتغال وهو أكثر الأبواب النحوية تصعباً وتعقيداً .

وينتقل ابن مضاء إلى باب الفاء والواو فيبحث أمثلته بحثاً ينفذ منه إلى أن العرب حين تنصب إنما تريد أن تدل على معنى لا يتأتى مع الرفع ، ففى مثل « لا تشتم محمدا فتؤذيه » إن نصبت كان المعنى أن الايذاء يتسبب عن الشتم

أى أن الشم من أنواع الايذاء ، وإن رفعت كان المعنى على القطع أى فأنت تؤذيه وإن جزمت كان المعنى أن الشتم يؤذيه أى من شأنه أن يفعل ذلك . وكذلك الشأن فى مثل « لا تأكل السمك وتشرب اللبن » إن نصبت كان المعنى لا تجمع بينهما ، وإن رفعت نهيته عن أكل السمك وأوجبت له شرب اللبن أى أنه ممن يشربه ، وإن جزمت كان النهى مسلطاً على الفعلين جميعاً ، وإذاً فالنصب ليس بأن مضمرة بعد الفاء والواو كما يزعم النحويون ، وإنما هو للدلالة على معنى فى نفس المتكلم .

أرأيت كيف هاجم ابن مضاء نظرية العامل وكيف طاردها ، وكيف استطاع أن يقضى عليها ؟ ! . وليس ذلك كل ما يبغى ابن مضاء أن يقضى عليه من علم النحو حتى ييسره على الناس ، فهو يبغى أيضاً أن يقضى فيه على ما يسمى بالعلل الثوانى والثوالث ، وانظر إليه يقول : « ومما ينبغى أن يسقط من النحو العلل الثوانى والثوالث ، وذلك مثل سؤال السائل عن زيد من قولنا « قام زيد » لم رفع ؟ فيقال : لأنه فاعل ، وكل فاعل مرفوع ، فيقول : ولم رفع الفاعل ؟ فالصواب أن يقال له : كذا نطقت به العرب ، وثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر . . ولو أجبت السائل عن سؤاله بأن تقول له : للفرق بين الفاعل والمفعول ، فلم يقنعه ، وقال فلم لم تعكس القضية بنصب الفاعل ورفع المفعول؟ قلنا له : لأن الفاعل قليل لأنه لا يكون للفعل إلا فاعل واحد والمفعولات كثيرة ، فأعطى الأثقل الذى هو الرفع للفاعل ، وأعطى الأخف الذى هو النصب للمفعول ، لأن الفاعل واحد والمفعولات كثيرة ، ليقل فى كلامهم ما يستثقلون ويكثر فى كلامهم ما يستخفون ولا يزيدنا ذلك علما بأن الفاعل مرفوع ، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله ، إذ قد صح عندنا رفع الفاعل الذى هو مطلوبنا بالاستقراء المتواتر الذى يوقع العلم » .

وواضح أن ابن مضاء يكتفى فى هذا المثال بالعلة الأولى وهى أن كل فاعل مرفوع ، ويرد العلة الثانية وهى أن الفاعل رفع للفرق بينه وبين المفعول ، كما يرد العلة الثالثة وهى أن الفاعل رفع لأنه قليل والرفع أثقل من النصب ، بينما نصب

المفعول لأنه كثير فأعطى الأخفَّ حتى يكثر فى كلامهم ما يستخفون ويقل ما يستثقلون . ويستطرد ابن مضاء فيقول إن من العلل الثوانى ما يمكن أن يقبل لأنه مقطوع به مثل القاعدة التى تذهب إلى أن كل ساكنين التقيا فى الوصل وليس أحدهما حرف لين فان أحدهما يحرك ، فان قيل : ولِمَ لم يتركا ساكنين ، قيل : لأن الناطق لا يمكنه النطق بهما ساكنين ، فهذه علة قاطعة . ثم يعود ابن مضاء فيقول إن من العلل الثوانى ما هو واه ضعيف مثل تعليلهم للفعل المضارع المعرب بأنه أعرب لشبهه بالاسم ، ومثل تعليلهم للأسماء الممنوعة من الصرف بأنها منعت من الجر والتنوين لشبهها بالفعل ويقول إنه يكفى فى مثل ذلك أن نعرف العلة الأولى التى نعرف بها كيف ننطق بكلام العرب . أما العلل الثوانى والثوالث فلا حاجة لنا بها ما دامت لا تفيدنا إلا أن العرب أمة حكيمة !. ثم يعرض بعد ذلك لما فى هذه العلل أحياناً من فساد ، ويأتى بمثال يبين فيه هذا الفساد فى العلل الثوانى وهو ما زعمه المبرد فى الأفعال المتصلة بنون الإناث من مثل « ضربن » و « يضربن » ، فقد ذهب إلى أن النون حركت لأن ما قبلها ساكن ، وقال فى الحرف الساكن قبلها إنه سكن لئلا يجتمع أربع متحركات ، ومعنى ذلك أنه جعل حركة النون لسكون الحرف السابق لها ، وجعل سكون الحرف السابق لها من أجل حركتها . وهذا بين الفساد ، لما فيه من دوران أو كما يقول أصحاب المنطق من دور .

وانتهى ابن مضاء من ذلك كله إلى أنه ينبغى أن نهمل ما يسمى بالعلل الثوانى والثوالث فى النحو وأن نكتفى بالعلل الأوَل التى تصحح النطق ، يقول : « وكما أنا لا نسأل عن عين « عِظْلِم » ، وجيم « جعفر » ، وباء « بُرْثُن » لم فتحت هذه وضمت هذه وكسرت هذه فكذلك أيضاً لا نسأل لم رفع « زيد » فان قيل « زيد » متغير الآخر ، قيل كذلك « عظلم » يقال فى تصغيره « عظيلم » بالضم وفى جمعه على فعالل بالفتح ، فان قيل للاسم أحوال يرفع فيها ، وأحوال ينصب فيها ، وأحوال يخفض فيها ، قيل : إذا كانت تلك الأحوال معلومة بالعلل

الأول : الرفع بكونه فاعلا أو مبتدأ أو خبرا أو مفعولا لم يسم فاعله ، والنصب بكونه مفعولا ، والخفض بكونه مضافا إليه صار الآخر كالحرف الأول الذى يضم فى حال ويفتح فى حال ويكسر فى حال » .

وعلى هذا النمط يلغى ابن مضاء فكرة العلل الثوانى والثوالث فى النحو حتى يريح الناس من كثرة تأويلات النحويين وتفسيراتهم وما يجنحون إليه من علل وهمية يطيلون الجدال والخلاف فيها . وهو كذلك يلغى فكرة العامل لما تجره على النحاة والناس من كثرة المحذوفات والتقديرات ، والخروج عن طبيعة التعبيرات . وأيضا فقد دعا إلى أن يلغى من النحو مثل قولهم : «ابنِ من البيع على وزن فُعْل» ما دام ذلك لم يأت فى اللغة ، وإنه ليقول : « إن الناس عاجزون عن حفظ اللغة الفصيحة الصحيحة ، فكيف بهذا المظنون المستغنى عنه » . وأخيرا نراه يدعو إلى أن يحذف من النحو اختلافات النحاة فيما لا يفيد نطقا مثل اختلافهم فى نصب المفعول فقد نصبه بعضهم بالفعل ، و بعضهم بالفاعل ، و بعضهم بالفعل والفاعل معا ! .

وأنت ترى من كل ما سبق أن ابن مضاء صفى النحو العربى لا من نظرية العامل فقط ، بل من كل ما يتصل بتصعيبه وتعقيده ، وبذلك وضع تحت أعين الباحثين من بعده خير الطرق التى يحسن بهم أن يتبعوها فى إصلاح النحو العربى إصلاحا لا يقوم على اقتراح علل ثوانٍ وثوالث مكان علل قديمة ، على نحو ما صنع الأستاذ ابراهيم مصطفى فى كتابه ، وإنما يقوم على احترام العمل القديم وتخليصه من كل ما يعوق جريانه وانطلاقه فى العقول والأفهام .

بين

الأدب المصرى و الفن المصرى

رأى « الأمناء » ، أن درس الأدب وتاريخه ، يجرى على ضرب من التناول السطحى ، والترديد التقليدى ، لا يساير تقدم المعرفة الانسانية ، ورقى الحياة العقلية . ففزعوا من ذلك وأنكروه ، وجعلوا من أهدافهم « أن يكون درس الأدب وتاريخه ، على منهج تصححه الخبرة بالحياة ، والنفس ، والجماعة ، ويمثل التقدم الإنسانى والرقى العقلى » .

ومضوا يقيمون هذا المنهج المرجوّ ، ويدعمون أسسه . فكان مما استقر من هذه الأسس عندهم :

(١) أن الفن ما دام فى حقيقته ليس إلا نشاطاً وجدانياً ، فهو شديد التأثر ببيئته حتى ليستحيل عليه أن يتخلص من تأثيرها الذى يقرره العلم ويبينه ؛ فلا مفر للفن من أن يكون فى كل إقليم طابع شخصيته ، وصورة نفسيته ، إذا ما كان العلم إنسانياً غير إقليمى .

(٢) أن الفن القولى إنما هو جانب من جوانب الحياة الفنية العامة للجماعة أو الفرد ، فهو يجرى فى حياته وتدرجه على ما تجرى عليه تلك الحياة الفنية ، على اختلاف صنوفها ؛ ومن هنا يرتبط تاريخ الأدب بتاريخ ما عداه من سائر الفنون ، بصرية أو سمعية .

وتلك وما إليها من أصول المنهج فى تقدير « الأمناء » إنما هى حقائق علمية ، ليست مما يجرى حوله خلاف أو تناكر ، ولا تجدى فيه الوسائل الكلامية ، ومثل من ينكره مثل من ينكر قوانين الحرارة والضوء وما إليها

من القوانين الطبيعية ، فلن يبطل إنكاره سيرها واطرادها ، ولن يعوقها المنكر عن التحكم فى شخصه هو وحياته هو ، مهما يكن إنكاره عنيفاً أو مسرفاً .

ومن أجل ذلك التزم « الأمناء » فى درس الأدب وتاريخه أشياء ، وترسموا خطوات ليس هنا موضع تفصيلها ، ولكنما المهم أنهم ينظرون إليها تلك النظرة السابقة ، ويرونها ضرورية طبيعية ، ويعدون الإخلال بها إخلالا لا مجال للاعتذار عنه أو تلافيه إلا بالخضوع له .

وتلك الثقة فيهم هى التى تجعلهم يهتمون بتصحيح المنهج الفنى ، ويتلقون بالتقدير مثل البحث الذى نشره الزميل الكريم « الدكتور زكى محمد حسن » عن « وحدة الفن فى عصور التاريخ المصرى » بالعدد الأول من المجلد الثامن من مجلة كلية الآداب ، فتدفعهم هذه العناية وذلك التقدير إلى الوقوف عند أفكار يقررها الأستاذ المحترم ، ويرونها مما لا تطمئن إليه أصول المنهج الفنى ، فيعدون من واجبهم التحدث إلى الأستاذ وإلى قراء المجلة الجامعية الأدبية للكلية ، حول تلك النقط ، ولو بإجمال تام .

* * *

ينتهى الأستاذ فى ص ١٧ س ١١ وما بعده إلى : « أن الفن فى عصور التاريخ المصرى ليس وحدة تطورت تطوراً طبيعياً ، وإنما هو طُرُز مستقلة (!) بعضها عن بعض . . » فهو ينكر كما ترى أن يكون الفن المصرى قد سار فى تطوره سيراً طبيعياً ، ويرى أنها كانت قفزات ووثبات لا تجمعها وحدة ، وهو معنى قد سبق تقريره له قبل هذا الموضع ، وزاد عليه إنكار فعل البيئة المصرية فى الفن ، وتأثره بها . إذ يقول فى ص ١٦ س ١١ وما بعده ما نصه « .. ولكننا لا نطمئن إلى القول بأن هذه الفنون المصرية فى العصور المختلفة يمكن اعتبارها وحدة مستقلة قائمة بذاتها ، ولها مميزاتها ، وتحمل فى ثناياها أثر البيئة المصرية » ، فكأن هذه القفزات والوثبات غير المتسقة ، قد استعصت على التأثر بالبيئة المصرية حين حلت فيها ونزلتها ! !

وجلى أن « الأمناء » فى ثقتهم بالحقائق العلمية التى صدرنا بها هذه الكلمة ، لايستطيعون موافقة الأستاذ على أن الفن المصرى لم يسر فى تطوره سيراً طبيعياً ، كما لا يستطيعون موافقته على أن كائناً ما ، فناً أو غير فن ، يستعصى على مطاوعة البيئة والانفعال بها ؛ وإن أمكن أن يوافقوه على أن هذا السير غير مستبين الخطا ولا واضح المعالم عند المتعرضين لتاريخ الفن ؛ أو أن أثر البيئة خفى غير باد للنظر العاجل عند هؤلاء المؤرخين ، لكن هذا ومثله لا يكفى لإنكار اطراد القوانين الفطرية فى سير التطور أو تأثير البيئة المادية والمعنوية ؛ . . نعم ، فإن ظروفاً طبيعية أو سياسية أو اقتصادية قد تطرأ على حياة الفن أو غيره من الكائنات فتهزها هزاً عنيفاً ؛ وتدخل عليها صنوفاً من التغير الأساسى الشامل ؛ وتبدو كأنها قطعت صلته بماضيه وقديمه ؛ لكن الدارس الدقيق لا يسلم مطلقاً بهذا الانقطاع أو هذا السير غير المتسق لتطور الكائن ، مهما يشتد خفاء مسير هذا التطور ، وتظهر المفارقة الكبيرة بين القديم والحديث ، لأن الباحث واثق ثقة تامة ، أن هذا الحديث ليس إلا وليد القديم والعوامل الجديدة ، ونتاجاً للأصلين معاً لا يمكنه أن ينقطع عنهما ، وإن اختلف نصيبه من كل واحد منهما ، أو بدا قربه تماماً لأحدهما ، وبعده الشديد جداً عن الآخر .

ولقد روى الأستاذ — ص١٦س١٤— أن : « أعلام الاختصاصيين يقولون بأن الفن القبطى لم يستمد عناصره من الفن المصرى القديم ، وإنما أخذها جميعاً عن الفنون الهيللنستية ، وسائر الفنون المسيحية فى إقليم البحر الأبيض المتوسط » ومع تقديرنا لهذا الاختصاص وأعلامه ، ومع أن المسألة الفنية الخاصة ليست مسألتنا ، فان الحقائق العلمية المنهجية حقائق إنسانية مشتركة ، يسعنا بل يلزمنا باسمها أن نلفت إلى اعتبارين ينبغى تقديرهما فى هذا الموضوع :

أولهما — ما بين الفن المصرى القديم ، والفن الإغريقى حيناً ، والهيلينى حينا ، من تفاعل فى العصور المختلفة ، قد أخذ فيه الفن المصرى وأعطى كما هى سنة الحياة . وتتحكم فى هذا الأخذ وذلك الإعطاء نواميسُ متعددة منها فعل البيئة وتأثيرها .

فبقى أن تفحص الصلة بين تلك الهيللنيات والمسيحيات الفنية ، والفن المصرى القديم قبل أن يمكن القول المطلق بأن الفن المصرى القديم لم يعط الفن القبطى شيئاً بوساطة هذين الفنين ؟! وبحسبنا ونحن غير مختصين ، أن نشير إلى هذه المسألة إشارة فقط ، لنفهم أن هذا الأخذ من الفن القبطى عن ذينك الفنين ، لا يكفى للقول بقطع الصلة تماماً بينه وبين الفن المصرى القديم ، وبسير التطور الفنى بالبيئة المصرية سيراً غير طبيعى ، ولا متأثر بالبيئة المصرية !

وأما ثانى الاعتبارين اللذين أشرنا إليهما ، فهو أن الأستاذ المحترم يشتغل بالزخرفيات. وإنما تلك الزخرفيات تطبيقات فنية لا فنون أصيلة ، وهذه الزخرفيات قد يتغير ميدانها وموضوعها تغيراً قويا بفعل مؤثرات طارئة حتى تبدو طفرة ومباغتة ، لكنك لو نظرت إلى التعبير فى الفن الأصيل الذى يطبَّق فى تلك الزخارف وما إليها ، لوجدت وحدة التعبير ، ووحدة الانتقال فى الفن وتعبيره ، واضحة متسقة ، وقد سبقت لنا مناقشة شفوية مع الزميل المحترم حول هذه المسألة لا نرى المقام هنا يسمح بالعودة إليها أو الإفاضة فيها . ولكن بحسبنا أن نسوق مثالا عمليا يومياً للتطبيق الفنى ، يبدو فيه البعد والتفارق بين موضوعى التطبيق حتى لكأنهما متنافران ، لكن النظر الدقيق يستبين وحدة التعبير الفنى فى الموضوعين مع هذا التنافر ، وذلك المثل هو شيخ شرقى تحول إلى « خواجه » غربى فى زيه وسمته ، فزيه الأول وزيه الثانى ، هما التطبيق الفنى لذوقه فى اللون ، ويقابلان فى موضوعنا مادة الزخرفة ومجالها وشكلها ، كما يقابل الذوق الفنى للون فى الشيخ المتطور ، ما سميناه التعبير الفنى ... فبالنظر الأول يبدو أن الرجل قد تحول تحولا مفاجئاً ، لا يتصل فيه حاضره بماضيه أبداً ، وأين العمامة من القبعة ، والجبة من « الجاكتة » والحزام من « الكرافته » ؟! ، وهذا يشبه ما يحكم به النظر الأول فى التطور الزخرفى بين عصرين كالعصر الفرعونى والقبطى ، لكن وحدة المزاج الفنى ثابتة متسقة فى الشيخ الخواجة ، على أنها إما أن تكون قد بقيت لم تتغير فظل ذوقه اللونى ودلالة اختياره لألوان الزيين واحدة مع اختلاف الموضوعين

اختلافاً جلياً ، وإما أن يكون مزاجه الفنى قد تطور بهذا الانتقال تطوراً بعيداً أو قريباً، فعدل عدولا تاما عما كان يتذوقه أولا . فيكون هذا التقابل والتنافر مظهراً من مظاهر التطور الكبير ، لكنه تطور طبيعى ومتسق على كل حال ؛ وإن كان التطور المزاجى للرجل قريباً بدت الصلة بشىء من التمعن . وفى كل الحالات يظل التعبير المزاجى متصلا فيه القديم الأول بالجديد الأخير صلة تقابل وانتقال كبير ، أو صلة تدرج وانتقال بطىء ، أو صلة تدرج وانتقال وسط ، وهو فى الأحوال كلها تطور طبيعى السير يمكن ضبط مؤثراته القوية أو الضعيفة أو المتوسطة ، وفى كل واحدة توجد الأسباب الطبيعية الفعالة ، لجعل التطور يتجه أحد هذه الاتجاهات .
فلو قلت إن بعد ما بين الزيين كبعد ما بين الفنون الزخرفية فى عصرين يدل على عدم التطور الطبيعى ، واكتفيت بهذا الظاهر لما كنت محقاً ، ولو تمعنت لوجدت أن هذا الاختلاف البين لا يقطع الصلة الفنية ، ولا يجعل التطور على بعده وسعته إلا طبيعياً .

* * *

وعرض الأستاذ الزميل فى ثنايا ما كتب للأدب المصرى ، ففرق بينه وبين الفن المصرى ، ولم يخضعهما — وهما ليسا إلا لونين من الفن — لمنهج فنى واحد فى تطورهما وتأثرهما : فقال فى ص ١٦ س ١٨ ما نصه « . . وقد يستطيع الذين يعنون بدراسة الأدب المصرى فى عصوره المختلفة ، أن يجدوا الصلات الوثيقة بين الآثار الأدبية فى مختلف عصور التاريخ المصرى ، وقد يلمسون أثر البيئة المصرية فى كثير من تلك الآثار ، على الرغم من اختلاف لغاتها وعصورها ، ولكن المشتغلين بدراسة الفنون لا يستطيعون الوصول إلى مثل هذه النتائج » فهو على ما اتجه إليه ينفى أثر البيئة فى الفنون غير الأدب ، وينفى الوحدة فى الفنون غير الأدب ، ويجرى حياة الأدب على غير ما تجرى عليه حياة الفنون من نواميس ، وهو ما لا يستطيع « الأمناء » موافقة الأستاذ عليه . لأن الأدب ليس إلا جانباً من جوانب الحياة الفنية يخضع لما تخضع له من النواميس .

وتضبطهما سنن حيوية اجتماعية يقررها العلم ولا سبيل إلى إنكارها كما قدمنا .
وليس معنى هذا أن تكون خطوات التطور الفنى فى الأدب هى نفس خطوات الفنون الأخرى ، وإنما نلتزم القول بأن المؤثرات العامة فى الحياة الفنية من بيئة وغيرها تؤثر فى الأدب كما تؤثر فى سائر الفنون ، وان المؤثرات الخاصة فى الحياة اللسانية تؤثر فى الأدب أثرها الخاص ، كما تفعل المؤثرات المناسبة للفنون الأخرى فعلها فيها . فالانفعال بالبيئة ، وتسلسل التطور فى طريق طبيعى متسق ، من الظواهر التى يخضع لها الادب والفنون جميعاً ولا يفترق فيها الادب — عن غيره — ولن تتزعزع الثقة بتلك الأصول للمنهج الفنى وللزميل الكريم إن وافق أو خالف تحية .

« الأمناء »
مدرسة الفن والحياة

حول وحدة الفن

فى عصـــور التـاريخ المصرى

للدكتور زكى محمد حسن

رأى « الأمناء » أن ممـا لا تطمئن إليه أصول المنهج الفنى ما انتهيت إليه من « أن الفن فى عصور التاريخ المصرى ، ليس وحدة تطورت تطوراً طبيعياً ، وإنمـا هو طرز مستقلة بعضها عن بعض » .

والحق أنى لا أود أن تـكون لى معهم فى هذا الشأن مناقشة تقف عند حد الكلام ، ولا تنتهى إلى نتائج مادية . فحسبي أن أقف عند عبارة من مقالهم ، أستمد منها بعض ما يلقى شيئاً من الضوء على وجهة نظرى . قال الأمناء : « ... نعم فان ظروفا طبيعية أو سياسية أو اقتصادية قد تطرأ على حياة الفن أو غيره من الـكائنات فتهزها هزاً عنيفاً ، وتدخل عليها صنوفاً من التغيير الأساسى الشامل ، وتبدو كأنها قطعت صلته بمـاضيه وقديمه » وأنا أذكّره بأن ظروفاً سياسية ودينية طرأت على حياة الفن فى مصر بفتوح الروم ، ثم العرب ، وبدخول المسيحية ، ثم الاسلام ، فهزّتها هزاً عنيفاً ، وأدخلت عليها صنوفاً من التغيير الأساسى الشامل ، فأضعفت صلة بعض مراحلها بالبعض الآخر أيمـا إضعاف .

وقال الأمناء عقب ذلك : « لـكن الدارس الدقيق لا يسلّم مطلقاً بهذا الانقطاع ، أو هذا السير غير المتسق لتطور الـكائن ، مهما يشتد خفاء مسير هذا التطور ، وتظهر المفارقة الـكبيرة بين القديم والحديث ، لأن الدارس واثق ثقة تامة ، ان هذا الحديث ليس إلا وليد القديم والعوامل الجديدة ، ونتاجاً

للصورتين معاً لا يمكنه أن ينقطع عنهما ، وإن اختلف نصيبه من كل واحد منهما ، أو بدا قربه تماما لأحدهما ، وبعده الشديد جداً عن أحدهما » . وإني أزعم أني دارس — ألم بتاريخ الفن المصري في عصوره المختلفة إلماماً أطمئن إليه ، وأتخصص بعد ذلك في المرحلة الاسلامية منه — أما الدقة فأنشدها دائما ، وقد أصيبها أحيانا . أما أني لا أسلم مطلقاً بهذا الانقطاع فشيء لا أستطيع أن ألزم نفسي به . وليس يغير من حقائق الأمور أن لا أسلم به ، ما دمت أشاهده وأراه وألمسه ، وما دام هو النتيجة التي تنتهي إليها دراستي . وهل يسخط « الأمناء » إذا اصطنعت مذهب « ديكارت » فتجردت من العواطف القومية[1] واستقبلت القضية التي نحن بصددها خالي الذهن وغير متقيد بشيء ولا مذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح[2] ؟ !

ومهما يكن من الأمر ، فان المناقشة في هذه القضية لن تؤدي إلى نتيجة واضحة جلية . وإنما الخير في أن يظفر « الأمناء » بمؤرخ من مؤرخي الفن يرفعون إليه استئنافاً للحكم الذي وصلت إليه ، لعله يدرس القضية ثانية فيصل فيها إلى حكم يطمئنون إليه . وقد يقوم بيني وبين مثل هذا الاختصاصي رد ودفع ، ولكننا سوف نلجأ إلى الحجج الفنية . أما الحجج الكلامية مع « الأمناء » فليس لي قبل بها ، فهم فرسان البلاغة وأبطال المساجلة والمناظرة[3] .

وقد كتب الأمناء أني زدت على القول بأن الفن المصري لم يسر في تطوره سيراً طبيعياً إنكار فعل البيئة المصرية في الفن ، وأستدلوا على ذلك بقولي « ولكنا لا نطمئن إلى القول بأن هذه الفنون المصرية في العصور المختلفة يمكن

---

(١) ، (٢) ليس الحديث في شيء ما عن العواطف أو القومية ، بل هو حديث عن القوانين الطبيعية التي يراد اقامة المنهج الفني عليها (الامناء) .

(٣) ليس في الموضوع بلاغة ولا مناظرة ، بل نزول على حكم القوانين الطبيعية التي لا يوضع منهج البحث العلمي الا عليها دون غيرها (الامناء) .

اعتبارها وحدة مستقلة بذاتها ، ولها مميزاتها ، وتحمل فى ثناياها أثر البيئة المصرية »
والحق أنى برىء من هذا كله . فجملة « تحمل فى ثناياها أثر البيئة المصرية »
وصف لكلمة « وحدة » . ولست أجهل أن الأساليب الفنية التى أدخلتها
المسيحية والاسلام فى مصر تأثرت بالبيئة المصرية إلى حد يسير ، ولكن الذى
أقرره أن هذا التأثر لم يقطع الصلة بينها وبين أصولها الأولى ، ولم يجعلها تطوراً
طبيعياً للأساليب الفنية التى ازدهرت فى مصر الفرعونية .

أما قول « الأمناء » انى أستند على الزخرفيات ، « وإنما تلك
الزخرفيات تطبيقات فنية لا فنون أصيلة » فقول لا محل لمناقشته أو الافاضة فيه هنا
ولا سيما أن مصر لم تعرف إلا هذه الزخرفيات التى لا يريد الأمناء أن يعترفوا
بها فنوناً أصيلة ، ولكن بحسبى أن أرجع القارئ إلى ما كتبته فى هذا الصدد
فى الطبعة الجديدة من كتابى «الفنون الايرانية فى العصر الاسلامى» (ص٤٤و٤٥) .

بقى أن أذكر « للأمناء » أن الوحدة وشدة التأثر بالبيئة فى تاريخ الفنون
المصرية لا تظهران واضحتين ، إلا فى البسيط البدائى من الفنون الشعبية التى لا يعنى
بها مؤرخو الفنون ، وإنما يدرسها الاختصاصيون فى علم الشعوب والأجناس
(Ethnography, Volkerkunde) ، مثل الأوانى المصنوعة من الفخار ،
والرسوم البدائية على الجدران وغيرها .

وبعد فان « الأمناء » مخلصون لأهدافهم ، وحريصون على منهجهم ، ولكن
وسائلهم الكلامية لا تجدى فى حملى على إنكار النتائج العلمية [1] التى أصل إليها
خالياً من كل اغلال التعصب أو التأثر بما وصل إليه غيرى من نتائج . ولهم أخلص
شكر وأطيب تحية .

---

(١) لن تكون النتائج علمية مع انكار القوانين الطبيعية فى سير التطور سيرا طبيعيا
وتأثير المؤثرات الفطرية . . واقامة المنهج على تلك القوانين الطبيعية ليست أسلوبا كلاميا ،
بل أسلوبا عملياً لا يمكن ايقاف تأثيره (الامناء) .

موقف اليهودية من التصوير
وعلاقته بالإسلام

بقلم جمال محمد محرز

وقف الاسلام من التصوير موقفاً خاصاً ، هو فى رأى البعض تحريم ، وفى نظر البعض الآخر كراهية[1] .

ويعترض الباحث فى هذا الموضوع ، وخاصة عند الكلام على الأسباب التى حدت بالاسلام أن يقف موقفه هذا ، مسألة تأثير اليهود ، إذ من قائل أن النبى[2] قد تأثر فى أحاديثه التى تروى عن التصوير[3] بمن حوله من اليهود ، لأن دينهم يحرمه . فهل دينهم يحرم التصوير حقاً ؟ وهل لهم يد فى هذا الموقف ؟

وللاجابة عن السؤال الأول ، يجب علينا أن ننظر إلى ما يقوله العهد القديم . كتابهم المقدس . أولا ، ثم إلى ما يقصه القرآن الكريم عن أنبياء بنى اسرائيل ثانياً ، ثم إلى ما تدل عليه آثارهم ثالثاً .

واليك آيات الاصحاحات الخاصة بالتصوير[4] .

(١) لا يكن لك آلهة أخرى أمامى . لا تصنع لك تمثالا منحوتاً صورة ما مما فى السماء من فوق وما فى الأرض من أسفل وما فى الماء من تحت الأرض . لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأنى الرب إلهك[5] .

---

(١) راجع تيمور باشا والدكتور زكى محمد حسن : التصوير عند العرب ص١١٩ — ١٢٩

(٢) لم يتعرض القرآن الكريم للتصوير بشىء ، وكل اعتماد المسلمين فى هذه المسألة على الأحاديث .

(٣) راجع باب التصوير فى البخارى وغيره من كتب الأحاديث .

(٤) آيات الاصحاحات المختلفة المذكورة هنا مأخوذة من الكتاب المقدس طبعة بيروت سنة ١٩٢٦

(٥) سفر الخروج : اصحاح ٢٠ آيات ٣ — ٥

(٢) لا تلتفتوا إلى الأوثان . وآلهة مسبوكة لا تصنعوا لأنفسكم . أنا الرب إلهكم[١] .

(٣) لا تصنعوا لكم أوثانا . ولا تقيموا لكم تمثالا منحوتا أو نصباً . ولا تجعلوا فى أرضكم حجراً مصوراً لتسجدوا له . لأنى أنا الرب إلهكم[٢] .

(٤) فاحتفظوا جدا لأنفسكم . فانكم لم تروا صورة ما يوم كلمكم الرب فى حوريب من وسط النار . لئلا تفسدوا وتعملوا لأنفسكم تمثالا منحوتا صورة مثال ما . شبه ذكر أو أنثى شبه بهيمة ما مما على الأرض . شبه طير ما ذى جناح مما يطير فى السماء ، شبه دبيب ما على الأرض . شبه سمك ما مما فى الماء من تحت الأرض . ولئلا ترفع عينيك إلى السماء وتنظر الشمس والقمر والنجوم كل جند السماء التى قسمها الرب إلهك لجميع الشعوب التى تحت كل السماء فتغتر وتسجد لها وتعبدها[٣] .

(٥) احترزوا من أن تنسوا عهد الرب إلهكم الذى قطعه معكم وتصنعوا لأنفسكم تمثالا منحوتاً صورة كل ما نهاك عنه الرب إلهك . لأن الرب إلهك هو نار آكلة إله غيور[٤] .

(٦) لا يكن لك آلهة أخرى أمامى . لا تصنع لك تمثالا منحوتاً صورة ما مما فى السماء من فوق وما فى الأرض من أسفل وما فى الماء من تحت الارض لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأنى أنا الرب إلهك إله غيور[٥] .

(٧) ملعون الانسان الذى يصنع تمثالا منحوتاً أومسبوكا رجساً لدى الرب عمل يدى نحات ويضعه فى الخفاء[٦] .

---

(١) سفر اللاويين : اصحاح ١٩ آية ٤
(٢) « اللاويين : « ٢٦ « ١
(٣) « تثنية الاشتراع : « ٤ آيات ١٥ — ١٩
(٤) « تثنية الاشتراع : « ٤ آيات ٢٣ — ٢٤
(٥) « « « : « ٥ آيات ٧ — ٩
(٦) « « « : « ٢٧ آية ١٥

ولنناقش الآن الآيات حتى نستطيع أن نخرج بنتيجة عما نقصده . أما عن المثال الأول ، فهناك اختلاف حول المقصود بالنهى ، أهو منصب على الصناعة أم مقصود به العبادة ؟ وذلك لأن الآية ختمت بالنهى عن السجود والعبادة . وإننا نرى أن الغرض هو تحريم العبادة ، لأن الآيات بدأت بالنهى عن وجود آلهة أخرى ، وانتهت بذكر « أنا الرب إلهك » وفى ذلك مايشعر بأن المقصود بلفظ التماثيل هو أن تكون تصويراً لآلهة أخرى .

وليس أدل على صحة ما نذهب اليه من المثال الثانى ، لأنه ينهى عن صنع آلهة مسبوكة ، وما هذه الآلهة المسبوكة إلا التماثيل . وبذا يكون الغرض من التحريم هو العبادة .

ويوضح لنا المثال الثالث الغرض المقصود من هذه التماثيل . حيث يقول : لا تصنع — ولا تقم — ولا تجعل . . . لتسجد ، وبذلك يكون المقصود بالنهى هو العبادة وليست الصناعة .

أما الأمثلة الثلاثة التالية (٤ ، ٥ ، ٦) فليست إلا ترديداً لآيات الأمثلة السابقة ، ولكن المثال الأخير (٧) يناقض الاستنتاج السابق ، إذ أنه يلعن صانع التماثيل ، فكأنه يحرم بذلك الصناعة ، خصوصاً وانه لم تلحق به آيات للعبادة . فكيف نوفق بين النتيجة السابقة وبين هذه الآية إن كان من الممكن التوفيق بينهما .

فى الواقع أن تلك الآية لا يمكن أن تفسر إلا بلعن من يصنع تماثيلا للعبادة بالرغم من عدم ذكر عبارة للعبادة ، ولعل فى عبارة « ويضعه فى الخفاء » رمزاً للعبادة .

أما تفسير الآية فدليله من التوراة نفسها ، لأننا إذا ما فسرناها على ظاهرها ، ولعنا صانع التماثيل ، نكون بذلك كالذى يلعن موسى ، لأنه رسم الكاروبيم

فى قبة الشهادة [١] ، وصنع حية من نحاس فى البرية [٢] ، ويلعن أيضا سليمان لأنه أمر بصنع تماثيل وأسود لتزين المعبد [٣] .

ولقد أيد القرآن الكريم ما تذكره التوراة عن سليمان . فيقول الله سبحانه وتعالى « ويعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور [٤] » .

ونظن أنه لم يعد هناك مجال بعد الآن للشك فيما تقصده آيات العهد القديم ، وأنه قد أصبح من الواضح أن التحريم هو تحريم عبادة لاتحريم صناعة ، إذ ليس من المعقول أن يقترف كل من موسى وسليمان محرما بصناعتهما التماثيل . وليس لأحد أن يدعى غير ذلك ، خاصة وأن أول أنبيائهم وآخرهم قد سمحا بصناعة التماثيل ورسم الصور .

وزيادة على هذا ، وتأكيداً لما ذكر من قبل . ما وصل إلينا من آثارهم ، إذ قد كشف عن آثار يهودية ذات نقوش ورسوم ، ومما يزيد فى أهميتها أن بعضها يتعلق بآثار دينية . فهى معابد يهودية بعضها نقوش حائطية ، وبعضها الآخر فسيفساء ذات رسوم آدمية وحيوانية ، وبذلك نكون قد توصلنا إلى تأييد مادى لاسبيل إلى نكرانه .

وأول هذه المعابد معبد « دورا » على نهر الفرات ويرجع تاريخه إلى سنة ٢٤٥ ميلادية ، وبه عدة نقوش حائطية تمثل حوادث من العهد القديم كالنبى حزقيال وهو فى وادى العظام راكباً حصانا [٥] ، وقصة الفداء [٦] وقصة موسى : العثور عليه [٧] وخروجه من مصر [٨] .

---

(١) كورنيليوس فان ديك : كشف الأباطيل فى عبادة الصور والتماثيل ص ١٦

(٢) سفر العدد : اصحاح ٢١ آية ٩ . ولقد كسرها الملك حزقيا عندما بدأ الناس فى تبخيرها دون عبادتها . سفر الملوك الثانى اصحاح ١٨ آية ٤

(٣) سفر الملوك الأول اصحاح ٧ آيات ٢٥ — ٢٩

(٤) سورة سبأ : آية ١٣

(٥) Adolphe Lods : Les Prophetes d'Israel et le Judaisme Ancien Pl VII

(٦) Leibovitch : Hellenism et Hebraism فى مجلة جمعية الآثار القبطية المجلد ٥ سنة ١٩٣٩

(٧) Rostovtzeff : Dura Europos and its Art pl XXIII

(٨) *Ibid.* pl XXIV

والمعبد الثانى فى نوران (عين دوق) بالقرب من تل السلطان ويرجع إلى القرن الرابع أو الخامس الميلادى . وبه فسيفساء تمثل المجموعة الفلكية، وقد أصاب هذه الفسيفساء التلف ، كما أن به رسما يمثل قصة النبي دانيال فى جب الأسد[١] .

وفى مدينة جراش معبد من القرن الرابع أو الخامس الميلادى، وبه فسيفساء بها رسم يمثل فلك نوح والحيوانات[٢] .

ونجد فى بيت الفا بالقرب من بيت شان معبدا يرجع إلى القرن السادس الميلادى ، وبه فسيفساء . وصلت سليمة لحسن الحظ . ونجد من بين رسومها رسما للشمس على هيئة وجه آدمى فى عربة يجرها أربعة جياد ، كما نجد رسما آخر لقصة الفداء[٣] .

ويذكر لنا بنيامين الثانى[٤] أنه رأى فى ضريح النبى حزقيال فى قرية الكفل جنوبى الحلة بالعراق ، صورتين ، تمثل إحداهما النبى حزقيال ، والأخرى الملك يهويا كيم ، وهما صورتان كبيرتا الحجم . ويذكر بنيامين أن هذا القبر مزار لليهود من مختلف البلاد[٥] .

ولقد عثر كذلك على كثير من التماثيل فى منازل اليهود المكتشفة فى فلسطين وفى مصر فى جزيرة أنس الوجود[٦] .

وثمة نقوش فى سراديب Catacomp روما غريبة عن تقاليد الفن الرومانى ، وتدل على أنها مشتقة من مصدر شرقى يظن أنه يهودى ، ويقال إن اليهود لا يزالون يحتفظون بكتب ذات رسوم[٧] .

---

(١) Albright. W. F.: The Archæology of Palestine & the Bible p 59.

(٢) *Ibidem*

(٣) *Ibtdem*

(٤) ويدعى بنيامين التطيلى من نافار وهو حاخام يهودى من القرن ١٢م زار القسطنطينية ومصر وبلاد الجزيرة وايران . راجع دائرة المعارف البريطانية .

(٥) يوسف رزق الله غنيمة : نزهة المشتاق فى تاريخ يهود العراق ص ٢٠١

(٦) Encyclopædia of Religion & Ethics. Images & Idols. Albright : op. cit. pl. 109.

(٧) Dalton : East Christian art p 302 Pijoan : The Art in the Middle Ages p 13.

ولقد وصل إلينا اسم أحد المصورين اليهود وذلك على نقش حائطى فى أحد منازل « دورا » وهذا النقش من عمل مصورين أحدهما هذا المصور اليهودى والآخر من أهل تدمر[١] .

وقد يعترض البعض على نقوش المعابد السالفة الذكر ، بأنها من العصر المسيحى ، ويقول لعل يهود هذا العصر كانوا غير متمسكين بتعاليمهم الدينية بخلاف الأوائل . ولكن هذا غير الواقع ، إذ نعلم من العهد القديم أن كثيرا من التماثيل كانت موجودة عند بنى إسرائيل ، فيذكر مثلا أن شخصا يدعى ميخا كان له بيت أصنام[٢] ، كما يذكر أن تمثالا مخروطا (ترافيم) كان عند داود[٣] ، وهذا علاوة على ما كان يزين هيكل سليمان .

ونعتقد بأنه لو لم تدمر المعابد الأولى فى عهد ملوك بابل[٤] ، الذين سبوا بنى إسرائيل مدة سبعين عاما ، وخربوا معابدهم ، وهدموا منازلهم ، وحرقوا كتبهم ؛ وفى عهد الحكم الرومانى[٥] ، لوجدنا الكثير من النقوش والتماثيل ، وما ورد عن هيكل سليمان ، لأحسن شاهد على ما نقول .

ومن الغريب ، أن يثور يهود العصر المسيحى على الرومان من جراء التماثيل مع أن معابدهم مزينة بالنقوش الآدمية والحيوانية ، فمن المعروف أنهم ثاروا وحطموا تمثال نسر من الذهب كان الرومان قد وضعوه على أحد أبواب الحرم ، كما ثاروا عام ٦٦ ميلادية وخربوا منزل هيرود انتيباس فى طبريه لما به من تماثيل حيوانية[٦] . ويغلب على الظن أن مرجع هذه الثورات إنما هو اعتقاد اليهود ان مثل هذه التماثيل وخاصة تماثيل الآلهة تدنس أرض الوطن[٧] .

---

(١) Rostovtzeff : *op. cit* p. 94.

(٢) سفر القضاة : اصحاح ١٧ آية ٥

(٣) سفر صموئيل الأول : اصحاح ١٩ آية ١٣

(٤) هدم نابوخذ ناصر بيت المقدس عام ٥٨٦ ق . م

(٥) هدم أنتيوكس أبيفانوس المعبد عام ١٦٨ ق.م وهدم تيتوس بيت المقدس عام ٧٠ م

(٦) Encyclopædia of Religion & Ethics : Images & Idols (Judaism.

(٧) Lawrence : Movements in Europian History ; p. 62.

أما عن عداوة اليهود للتماثيل والصور ، فالظاهر أنها ترجع إلى اعتقادهم بأنها كانت السبب فيما نالهم من الاضطهادات والسبى والتعذيب ، ونتيجة لتسرب العبادات الأجنبية الى عقائدهم ، لأنها كانت تمهد لهم السبيل إلى الانحراف عن جادة الحق والزيغ عن الدين القويم ، وذلك باتخاذ التماثيل آلهة . ولقد نص العهد القديم على ذلك صراحة[1] .

أما مايوجد منها داخل المعابد فلاخوف من عبادتها ، لأن هذه المعابد لم تشيد الا لله سبحانه وتعالى ، فليس من المعقول إذن أن يشركوا به أحدا داخل بيته ، بعكس ما يوجد منها خارج المعبد إذ من السهل أن تصبح آلهة فيما بعد . ولهذا السبب تأصلت العداوة فى نفوسهم ولم يطيقوا ذكر أسمائها[2] فناهيك بوجودها أمامهم .

وعلى كل حال ، فان هذا الشعور بالكراهية والبغضاء الذى انقلب إلى تحريم لا يستند إلى أساس من الدين ، هو المعروف عن اليهود إلى الآن . ويظن أن هذا الشعور ، أو التحريم تجاوزاً ، كان له أثره فى الاسلام من حيث كراهية الاسلام للتصوير .

والحق ، أن بحث هذا التأثير من حيث إنه واقعى أم لا ، من الصعوبة بمكان ، وذلك لافتقارنا إلى الأدلة الملموسة القاطعة ، وكل ما لدينا لا يساعدنا على الإدلاء برأى قاطع ، ولا يعدو الأمر مجرد الترجيح .

ومما يزيد فى صعوبة بحث هذه النقطة ، خلو القرآن الكريم من آيات تتعلق بالتصوير فلا نجد ما يدل على التحريم أو الكراهية . وكل اعتمادنا فى هذا الموضوع على الأحاديث النبوية ، ومن هنا كان القول بالتأثير اليهودى حيث يذهب أصحاب الرأى بالتأثير إلى أن النبى تأثر بمن حوله من اليهود .

---

(١) سفر عذرا : اصحاح ٩ آية ٧

(٢) كورنيليوس فان ديك . المصدر السابق ص ١٢

ولكننا إذا ما دققنا وأمعنا النظر، وتفحصنا مالدينا من أدلة لتبين لنا أن النبي لم يتأثر باليهود، وأن موقفه كان من صميم رسالته. ولقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا تصاوير». ولقد قيل إن سبب ذلك الحديث هو تأخر سيدنا جبريل عن موعد كان قد ضربه للنبي بسبب وجود كلب بمنزل النبي [١]، كما قيل إن سبب هذا التأخير هو وجود ذلك الستر المصور فى منزله [٢].

من هذا نرى أن سبباً من أسباب الكراهية كان مصدره الوحى. ولو أثر أن النبي كان على علم بعدم تحريم اليهودية للتصوير مثل ما وصلنا عنه من معرفته لتزيين أضرحة المسيحيين بالصور [٣]، لاستطعنا الجزم بعدم تأثره باليهود، لأنه من غير المعقول أن يتأثر بقوم فى مسألة تدل أعمالهم على خلاف ما يقولون عنها.

ولكن الآية الكريمة المذكورة فى سورة سبأ السابقة الذكر، تلقى لنا شعاعا من الضوء ينير لنا السبيل بعض الشىء، ونستطيع أن نقول إن النبى كان يعلم أن اليهودية لا تحرم التصوير، ونفهم من كلام المفسرين عند شرحهم لهذه الآية أن مثل هذه المعرفة كانت موجودة فعلا، فيقولون عن تحريم التصوير أنه شرع مجدد [٤]، كما روى بعضهم عن شخص يدعى أبو العالية أن اليهودية لا تحرم التصوير [٥].

وهم لا يذكرون أى شخص يعنون، إذ يوجد أكثر من واحد [٦]، غير أنى أرجح أنه رفيع المدعو أبو العالية الرياحي، المتوفى فى شوال عام ٩٠ هجرية،

---

(١) البخارى: باب التصوير.

(٢) الحازمى: كتاب الاعتبار فى بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار.

(٣) طبقات ابن سعد: ج ٢ قسم ٢ ص ٣٤ (طبعة سخاو): تيمور باشا والدكتور زكى محمد حسن: التصوير عند العرب ص ١٢٨

(٤) السيوطى والبيضاوى والخازن والنسفى وأبو السعود.

(٥) الزمخشرى والنيسابورى والشربينى.

(٦) الحسن بن مالك أبو العاليه الشامى مولى العميين، توفى سنة ٢٤٠ هـ، انظر ذيل ابن خلكان: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبى ص ١٢٩، ١٣٠، أبو العالية البراء واسمه زياد ابن فيروز وكان قليل الحديث، انظر طبقات ابن سعد ج ٧ قسم ٢ ص ٧ (طبعة سخاو).

ولقد أدرك عمرا وعليا وسمع عن الصحابة . ويذكر ابن سعد فى كتابه « الطبقات الكبير » أنه كان ثقة كثير الحديث ، وسمع عن عمر وأبى بن كعب وغيرهما من أصحاب الرسول[1] .

ولذلك نستطيع أن نقول ان النبى لم يكن متأثراً فى موقفه هذا إزاء التصوير باليهود للأسباب السالفة الذكر ، ولأن ذلك أمر تقتضيه طبيعة رسالته ، وهى القضاء على الشرك والدعوة إلى الوحدانية . ولما كانت تلك التماثيل والصور بمثابة الجرثومة ، كان لا بد إذن من القضاء عليها حتى يسلم المسلمون من هذا الداء. ونحن نعلم أن الأوثان التى قدسها الناس فى الجاهلية كانت مقامة أصلا للذكرى ليس إلا ، ولكن بتقادم العهد نسى الناس ذلك وعبدوها .

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ج ٧ قسم ١ ص ٨٥ (طبعة سخاو) .

أُنوريس

قصـــة الحضارة المصرية

الدكتور محمد أنور شكرى

وهى قصة استطاع الأستاذ (هـ . يونكر) استخلاصها من النقوش المتفرقة والمناظر المختلفة على جدران معابد العهد « اليونانى الرومانى » فى مصر و بلاد النوبة السفلى [1]. وقد قارنها بالقصص المماثلة ، ورأى من انتشارها وما كان لها من آثار فى ألقاب الآلهة وفى الحفلات والمواكب الدينية فى ذلك العهد ما يدل على قدم عهدها [2] ، وقد أمكنه استخلاصها على النحو التالى :

كان إله الشمس (رع) يعيش على سطح الأرض ويتولى عرش مصر ، فى حين كانت ابنته (تفنوت) [3] تقطن الصحراء الشرقية لبلاد النوبة [4] ، وذلك كلبؤة تجوب الوديان ، يتطاير الشرز من عينيها ، ويندلع اللهيب من أنفاسها ، ويتقد قلبها من الغل ، لا تنثنى عن مطاردة أعدائها ، تقهرهم ثم ترشف من دمائهم حتى اصطبغ لونها بلون دماء ضحاياها .

---

(١) H. Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, Berlin 1911.

(٢) *Ibidem*, S. 10 ff., 56.

(٣) وهو الاسم الذى اتخذته بطلة القصة بعد انتشار عبادة الشمس ، على أنها الى جانب ذلك اتخذت أسماء مختلفة ، يرجع بعضها على الأقل الى أسباب محلية ، ومن هذه الأسماء « حاتحور » و « محيت » و « وأبس » و « ربيت » (تريفيس) و « نسرت » و « موت ». ومما يدل على أن هذه الأسماء لشخصية واحدة ، مماثلة الألقاب والصفات ، علاوة على هذا كثيراً ما يرد فى النصوص « تفنوت فى شكل حاتحور » الى غير ذلك .

(٤) فى مكان يسمى « بوجم » . على أنه ورد فى كثير من الأحيان أنها كانت تقطن « كنست » وقد دلل « يونكر » على أنها الصحراء الشرقية لبلاد النوبة .

رغب (رع) فى أن تكون ابنته بالقرب منه ، ولعله كان يدفعه إلى ذلك غرض مزدوج . فقد جاء عنها ، أنها ابنته التى خرجت منه ، والتى يحبها قلبه ، والتى يتهلل لرؤياها وجهه ، والتى ينبغى أن تعود إلى أبيها . على أنها من ناحية أخرى ضربت الأمثلة الكثيرة على شجاعتها ، مما دعا إلى رغبة أبيها فى أن تكون إلى جانبه لتظله بحمايتها ولتقهر أعداءه .

عهد (رع) إلى (شـــو)[1] و (تحوت)[2] بتنفيذ رغبته . أما (شو) ، وهو ابن (رع) المحبوب ، الذى قيل عنه إنه يبهج قلب أبيه ، فقد كان أسداً زائراً ذا قوة عظيمة ومخالب قوية ، وهو الذى قام بحماية أبيه وقهر خصومه مرتين عندما اضطر إلى الاختفاء من أعدائه ، لذلك كان (شو) حريا بالقيام بهذه المهمة . وهو أيضا كأخ (لتفنوت)[3] ، كان أصلح من يوفد لاقناع أخته . على أنه من الجائز أيضا أنه تطوع لهذا الأمر بمحض إرادته ولغاية فى نفسه ، وخاصة إذا علمنا أنه غدا فيما بعد زوجا لهـا ، وأصبح يلقب على الدوام بأنه رفيقها المخلص ، وزوجها الجميل ، كما ظلت (تفنوت) دائما إلى جانبه تلازمه أينما حل ، وأصبح يطلق عليها « الزوجة الجميلة لأخيها شو » .

أما (تحوت) فقد أوفد مع (شو) ليستهوى بعباراته الجميلة وتعاويذه السحرية (تفنوت) ، لأنه بغير فنون السحر لم يكن فى الاستطاعة إغراؤها على ترك موطنها فى الصحراء .

اتخذ كل من (شو) و (تحوت) شكل قرد ، ولعل ذلك يرجع إلى أن (تفنوت) قد ألفت فى الصحراء مظهر هذا الحيوان ، ثم سارا فى طريقهما

---

(١) هو الاسم الذى اتخذه « أنوريس » بطل القصة القديمة بعد انتشار عبادة الشمس وان كان قد احتفظ الى جانبه باسمه القديم . و « شو » هو ابن اله الشمس « رع » فى ديانة عين شمس ، أما « أنوريس » فهو الاسم اليونانى للاله « اينى حرت » ويعنى اسمه هـذا « جالب البعيدة » .

(٢) وهو اله الحكمة والسحر ومخترع الكتابة الهيروغليفية وقد كان كاتب الآلهة .

(٣) فى الرواية المتأخرة للقصة ، انظر صفحة ٩٩

إلى بلاد النوبة . وبعد أن جاب (شو) الوديان ، التقى بأخته فى (بوجم) ، وقد حفظت لنا صورة منقوشة على جدار أحد المعابد[1] تمثل (تفنوت) فى شكل لبؤة ضاريه ، قد انتصب ذيلها ، وأمامها (تحوت سيدپنبس)[2] فى شكل قرد رافعا يديه تبجيلا وتعظيما . ومما حفظ لنا من بعض النصوص يتجلى أن (تحوت) أخذ يستهوى (تفنوت) بحديثه لها عن البدائع التى لها أن تشاهدها وتتمتع بها فى بلاد أبيها ، كما راح يحدثها عن نيل مصر وسائر عجائب بلاده ، ويغريها بالرجوع معه لتشاهد ذلك بنفسها ، وعند ذاك تترك خلف ظهرها إلى الأبد بلاد النوبة ، وتهجر صحراءها الى بلاد العجائب ، بنيلها العريض ، وحقولها الخضراء ، ومدنها وقراها ، حيث تبنى لها المعابد ، تعبد فيها ، وحيث لاتضطر فى غذائها إلى الاعتماد على القنص ، إذ سوف تقدم لها كل يوم على موائد القربان الغزلان والوعول وسائر الحيوان ، الذى يعيش فى الصحراء ، كما يقدم لها النبيذ ، تنتشى به وينفى عن قلبها كل حزن ، وسوف لايفتر الرقص والغناء والعزف أمامها أبدا .

لم يكتف (تحوت) بهذا العرض الوصفى ، وإنما قدم لها لأول مرة قدحا من النبيذ ، واستحضر لها الغزلان ، ودعا بالعزف أمامها ، وأراها من سحره ما أعجبها ، وقدمه لها وهو يتلو تعاويذه السحرية .

وعلى نحو مشابه عمد (شو) إلى استمالتها ، ودعاها الى الرجوع معه والبقاء الى جانبه .

أنتجت هذه المحاولات المشتركة أثرها فى نفس (تفنوت) ، فهدأت ثائرتها ، وسكنت وحشيتها ، وأظهرت استعدادها للسير الى مصر ، فضمها (شـو) بين ذراعيه جذلانا فرحا ، وساروا جميعاً فى موكب بهيج ، رافق فيه (تفنوت) المغنون من بلاد النوبة ، وكان بعضهم فى شكل قردة والبعض الآخر فى شكل

---

(١) Junker, *op. cit.*, S. 54.

(٢) انظر : Junker, Die Onurislegende, S. 8 ff.

الإله (بس)[1] ، واتخذ (شو) عوداً يضرب عليه ويترقص على نغمه أمام أخته ، ليعود بها فى سلام الى مصر ، أما (تحوت) فقد ظل إلى جانبها لا يكل عن مداهنتها ومراضاتها ، حتى لا تعود فتنثنى فى الطريق عن عزمها .

وصل الحفل (فيله)[2] على حدود مصر الجنوبية ، حيث هبطت (تفنوت) من الصحراء ، لا كلبؤة ضارية ، وإنما كغزال وديع ، فرأت بدائع البلاد التى حدثها عنها (تحوت) ، وانتشر خبر وصولها بسرعة ، فأسرعت المغنيات الى استقبالها ، وفى أيديهن (الشخاليل) والدفوف ، كللت شعورهن بالأزهار ، فى حين راح الكهنة ينشدون أغانى الترحيب على أنغام (الجنك) والناي ، وأقبل الناس يقدمون لها الغزلان والنبيذ وباقات الأزهار ، وعمد بعضهم الى تعطيرها وتكليل شعرها بالورود . وفى (اباتون)[3] أطفأ (شو) أوار طبيعتها وثورة نفسها ، وفى ماء الجزيرة المقدسة طهرت (تفنوت) أعضاءها ، وقد تحولت الى امرأة وديعة ذات عينين تشعان نوراً ووجه يفيض سروراً ، وغدت سيدة النساء جميعا ، على جمال بارع وقوام رائع . وما كاد أبوها (رع) يراها حتى ضمها بين ذراعيه فرحا ، وقد هتف لها :

« إنى أضمك الى صدرى ياسيدة النساء ! ياابنتى التى خرجت منى ! » .

وقد أقيم لها معبد بجانب أختها (ازيس) لتكون بجانبها ، ولتحمى بقوتها الجزيرة المقدسة ، وتطرد عنها أعداء أخيها (أزيريس) ، حيث كان يحتفل بقصته المقدسة .

---

(١) وهو اله الموسيقى والطرب تمثله المصريون على شكل قزم ذى شعر أشعث .

(٢) جزيرة تقع جنوبى « اسوان » بنحو ميلين . على أنه يفهم من بعض النصوص أن مدينة « الكاب » كانت أول البلاد المصرية التى نزلت فيها « تفنوت » . انظر : Junker, Der Auszug..., S. 86-7 ; W. Spiegelberg, Der aegyptische Mythus vom Sonnenauge, S. 887.

(٣) وهو الاسم الذى أطلقه الاغريق على الجزيرة المقدسة التى كانت تقوم عليها مقبرة « أزيريس » الى جانب كل معبد كان يفخر بأنه يمتلك جزءاً من جثة هذا الاله ، وكان لا يسمح بصفة عامة بالاقتراب منها أو صيد الطيور والأسماك الا على مسافة منها .

بعد ذلك اتخذت (تفنوت) لها مكانا فى سفينة ، سارت بها الى الشمال فى رحلة طويلة ، يبدو أنها استغرقت تسعة أيام أو أنها اشتملت على تسع مراحل مختلفة . على أية حال لقد كانت تستقبل حيثما نزلت استقبالا رائعاً على نحو ما استقبلت عند دخولها مصر . وعند اقترابها من (كوم امبو) ، وهو البلد الذى شاهد أعمال أخيها (شو) المجيدة ، التى أنقذ بها (رع) من أعدائه مرتين ، خاطبها (تحوت) قائلا :

« هنا سيطيب لك الحال بجانب أخيك (شو) ».

ومنذ نزولها فى هذه المدينة أصبحت تلقب فيها بالأخت الحسناء . وقد حفظ لنا على جدران معبد (كوم امبو) منظر استقبالها [١] ، وهو يمثلها جالسة ومن خلفها (رع) يبسط عليها حمايته ، ومن ورائه (بتاح — تاتنن [٢]) يقدم لها بعض التمائم ويعدها بأنه سيزين جسدها ، ومن أمامها (شو) يقدم إلى أنفها رمزى الحياة والهواء ، وخلفه (تحوت) يرحب بقدمها ويقدم لها بعض عجائب سحره .

وفى (أدفو) استقبلها (حوراس) بالتحية ، وأخذ نساء المدينة يغنين ويرقصن فرحا بقدمها . ومن ثم أبحرت إلى (الكاب) [٣] ومنها إلى (اسنا) ، حيث خرج لاستقبالها آلهة المدينة ، فمشت فى مدينة أبيها جذلانة ، واحتفل بها الناس احتفالا رائعاً . وفى (دندرة) أعد لها استقبال رائع ، فقد جاء عن هذه المدينة أنها مقر (تفنوت) ومستقر قلبها ، وهى المكان الذى تحبه ، والذى قال عنه (تحوت) أنه يسود فيه السرور ، وهى كذلك المكان الذى يقدم لها فيه النبيذ دائماً قبل سائر الآلهة الأخرى .

---

(١) Junker, Der Auszug..., S. 64.

(٢) « تاتنن » هو اله الأرض التى غاض عنها الماء وقد اتخذ شخصيته « بتاح » الممنف . انظر : K. Sethe, Das "Denkmal memphitischer Theologie" der Schabakostein des Britischen Museums, in Unters. X, S. 33; K. Sethe, Urgeschichte und aelteste Religion der Aegypter, Leipzig 1930, § 222.

(٣) تقع شمالى « ادفو » على الضفة اليمنى للنيل .

على هـذا النحو وجدت (تفنوت) مقامها فى معابد مصر إلى جانب أخيها وزوجها (شو) الذى أعقبت منه ولدا [١] ، وكان ثلاثتهم يظهرون فى مواكب الأعياد البهيجة ، ويؤدى أمامهم الرقص والغناء ، كما كان يحتفل بيوم مجىء (تفنوت) إلى مصر احتفالا مشهودا ، تمثل فيه قصة مجيئها من بلاد النوبة إلى مصر.

* * *

هـذه هى الخطوط البارزة للقصة التى استطاع (يونكر) تأليفها مما تضمنته النقوش المتأخرة من إشارات وتلميحات ، على أن (زيتا) [٢] ذهب إلى أنها كما عرضها (يونكر) تتألف من عناصر من عهود ومصادر مختلفة ، وأن بطليها فى الأصل هما (أنوريس) و (محت) ، وأنها مع ذلك فرع من (أسطورة عين الشمس فى الخارج) ، وأنه كان الغرض من إرسال عين الشمس إلى الخارج هو طرد الغيوم والعواصف [٣] ، أى ان هذه القصة فى جوهرها أسطورة فلكية . بعد ذلك نبه (شبيجلبرج) إلى أن إحدى برديات (ليدن) تتضمن قصة تتفق فى لبابها مع قصة (أنوريس) ، وإن كانت بطلتها تتخذ شكل قطة نوبية [٤]. وقد وافق على أنها ترجع فى أصلها إلى (أسطورة عين الشمس) إلا أنه لم يشأ أن يرى أن لها علاقة بتبديد الغيوم والعواصف ، لأنه ليست هناك صلة بين ذهاب الآلهة إلى الجنوب وبين هذا المعنى ، كما أن إقامتها الطويلة فى الجنوب لا تتفق مع احتجاب الشمس المؤقت بسبب الغيوم ، وذهب اعتماداً

---

(١) وكان يسمى « بانب تاوى » (سيد القطرين) كما تدل على ذلك بعض نقوش « فيله » و « كوم امبو » .

(٢) K. Sethe, Zur altaegyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war, Leipzig 1912.

(٣) *Ibidem*, S. 17, 36, 38.

(٤) W. Spiegelberg, Der aegyptische Mythus vom Sonnenauge in einem demotischen Papyrus der roemischen Kaiserzeit, in den Sitzungsberichten der koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1915, S. 876 ff.

انظر أيضاً :

W. Spiegelberg, Eine Illustration der Ramissidenzeit zu dem aegyptischen Mythus vom Sonnenauge, in der Orientalischen Literaturzeitung, August 1916, S. 226 ff.

على ما أوحى إليه به (إ . شفارتز) إلى أنه ربما كان للانتقال الظاهرى للشمس إلى الجنوب فى الشتاء أثره فى صياغة هذه القصة وفى تصور عين الشمس تجوب الأقطار الجنوبية[١]، وبذلك احتفظ بالمعنى الفلكى للقصة .

عاد (يونكر) وأفرد لهذه القصة من جديد بحثاً مستفيضاً[٢]، انتهى فيه إلى أنه ليس لها علاقة (بأسطورة عين الشمس) ، وأنها فى أصلها كانت قصة بسيطة ، تتلخص فى أن إله (ثينى)[٣] كاله للحرب غنم زوجته ، أو كصائد اصطاد بحربته أو بحبل الصيد لبؤة لتعبد فى معبده أو بالقرب منه ، وقد كان موطن هذه الإلهة بطبيعة الحال الصحراء . وهو يزيد على ذلك أنه ربما ساعد فى صياغة هذه القصة أن بدو الصحراء كانوا يعبدونها أيضاً وذلك كما ساعدت عبادة (حاتحور) فى كل من (ببلوس)[٤] ومصر على صياغة اسطورة استغوائها[٥] ، ويضيف إلى هذا أنه لما كانت (قصة أنوريس) تشير إلى أن الآلهة أتت من الصحراء لترى النيل ومباهج مصر وليقدم لها القربان وتقام لها الحفلات ، فهى بذلك قصة إلهة أجنبية غير مصرية ، وجدت مقرها

---

(١) W. Spiegelberg, Der aegyptische Mythus..., S. 877, Anm. 1.

(٢) H. Junker, Die Onurislegende, Wien 1917.

(٣) كانت تقع فى المقاطعة الثامنة من مقاطعات الوجه القبلى ، ورجح أنها كانت بالقرب من « أبيدوس » (العرابة المدفونة) حيث دفن ملوك الأسرة الأولى .

(٤) على الساحل الشرقى للبحر الأبيض المتوسط ، وهى ميناء « جبيل » الحالية .

(٥) Junker, *op. cit.*, S. 50 ff., 90, 130, 168.

تركت « أسطورة حاتحور » أثرها فى « قصة الأخوين » ، ومنها يتضح أن الآلهة وعلى رأسهم اله الشمس « رع حراختى » منحوا بطل القصة « باتا » ، وكان يقطن جبال الأرز فى لبنان ، رفيقة ، كانت أجمل نساء الأرض ، وقد حملت مياه البحر خصلة من شعرها الى حيث كانت تغسل ملابس ملك مصر بالقرب من قصره ، فلاحظ الملك أن لملابسه رائحة ، وبعد البحث اتضح أنها مكتسبة من خصلة الشعر المذكورة . فجمع الملك الكتاب والعلماء ، فأخبروه أن صاحبة الخصلة هى ابنة اله الشمس . فأرسل الرسل الى البلاد المختلفة للبحث عنها ، وقد أمكن أخيراً احضارها من « وادى الأرز » . أنظر :

A. Erman, Die Literatur der Aegypter, Leipzig 1923, S. 197 ff.

فى وادى النيل [1]، ويتساءل عما يمنع أن يكون مجرد إحضار إلهة أجنبية موضوع قصة بسيطة ساذجة ، دون أن يكون من وراء ذلك أى معنى آخر أو أى رمز ، وحذر من أن تنظر إلى الأساطير كأنها مجرد تمثيل رمزى فقط وخاصة للظواهر الفلكية [2] .

وقد دلل على أنه بانتشار عبادة (حوراس) وذيوع الأساطير التى حيكت حوله وجدت (قصة أنوريس) فيها مجالا صالحاً [3] ، لما يجمع بين بطلها وبين (حوراس) من مشابهة كبيرة [4] ، فاتسمت معها وأولت بصفة خاصة إلى (قصة عين حوارس الغضبى) [5]، وبذلك اتخذ كل من (أنوريس) و (حوراس) شخصية الآخر ، وأصبح جلب بطلة القصة بمعنى استعادة (عين حوراس) [6] ، على أنه وإن كانت (اسطورة عين حوراس الغضبى) قد احتوت (قصة أنوريس) وطبعتها بطابعها الخاص ، إلا أن هذه القصة لم تفن فيها تماما ، إذ هى تؤلف نواتها الأصلية ، حتى انه فى الامكان ترسم خطوطها الأساسية فيها [7] . ويزيد (يونكر) على هذا أنه لما كانت (عين حوراس) فى (قصة عين حوراس المغتصبة) [8] ترمز إلى القمر ، فقد أصبحت هذه القصة

---

(١) Junker, *op. cit.*, S. 115, 157.

(٢) *Ibidem*, S. 129-30.

(٣) *Ibidem*, S. 13 ff.

(٤) *Ibidem*, S. 144.

(٥) *Ibidem*, S. 124, 134 ff. 143.

وتتلخص هذه القصة فى أن العين ابتعدت عن صاحبها وعند رجوعها اليه وجدت عينا أخرى فى مكانها ، فغضبت لذلك مما دعا الى وضعها كعين ثالثة فى الجبهة وهى الصل . الى جانب هذه الرواية تشير بعض النصوص الى أنه لا بد ان كانت هناك رواية أخرى مفادها ان العين ابتعدت عن صاحبها غضبى ، ولم تشأ الرجوع اليه ، مما دعا الى ترضيتها واسترجاعها .

(٦) Junker, *op. cit.*, S. 125.

(٧) *Ibidem*, S. 157.

(٨) تتلخص هذه القصة فى أن « ست » اغتصب « عين حوراس » اليسرى ، غير أن « حوراس » انتصر عليه واستطاع أن يسترد عينه . وتدل النصوص المتعددة على أنه كانت هناك روايات مختلفة لهذه القصة ، على أية حال ليس من شك فى أنها قد حيكت فى الأصل عن احداث تاريخية قديمة ، أفاض عليها الزمن قداسته ، ثم لم تلبث أن اكتسبت مع الزمن معنى رمزيا ، فأصبحت تحكى عن اختفاء القمر ثم عودته الى الظهور ، باعتبار أن « عين حوراس » هى القمر ، ومعنى ذلك أنها أصبحت ترمز الى الكفاح بين الضوء والظلام .

تكنى عن اختفاء القمر ثم ظهوره[1]، وقد اكتسبت (قصة أنوريس) هذا المعنى الفلكى باتساقها مع (قصة عين حوراس)[2]. وبقيام عبادة إله الشمس (رع) امتزج (رع) مع (حوارس)[3] وورث إله الشمس وأسرته مكانة (حوراس) وقصصه، وبذلك لم تتغير (قصة عين حوراس الغضبى) كثيراً فيما عدا أسماء أبطالها، فاتخذ كل من (شو) ابن الاله (رع) و (أنوريس) أو (حوراس) شخصية الآخر، حتى أصبح يقال عن (أنوريس) إنه هزم أعداء إله الشمس عند ما ثاروا ضده، وأصبحت زوجته التى جلبها من الخارج حامية إله الشمس[4]، وابنته، وعينه اليسرى وهى القمر. وأخيراً وجد (أنوريس) سبيله أيضاً إلى ديانة (أزيريس)[5] حتى أنه يتخذ فى بعض الأحيان شخصية (حوراس المنتقم لأبيه)[6]. ومعنى هذا كله أن (قصة أنوريس) لم تكن فى بداية الأمر غير قصة بسيطة امتزجت بما حيك حول (حوراس) من قصص وأساطير وقد اكتسبت معنى فلكياً باتساقها مع بعض هذه القصص.

على أنه مع التحليل الدقيق المستفيض الذى تناول به (يونكر) هذه القصة فى مهارة وبراعة فائقتين، فان الانسان ليستشعر بأنه لا تزال تتراءى بين نصوصها معانى لم يكشف عنها بعد، قد تبرز واضحة إذا ألقى عليها ضوء كاف مما يعرف عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية فى مصر القديمة. وإلا فما معنى ذلك الطابع الذى يتجلى فى بعض صفات بطلة القصة وبطلها مما يدل على خبرة بطبائع الحيوانات الضارية ودراية بصيدها؟ وماذا يدل عليه أيضاً ما يتجلى فى ألقاب بطل القصة من صفات الحرب والقتال ثم اتخاذ بلاد النوبة مسرحا للقصة؟ وما معنى تلك الوداعة التى اكتسبتها بطلة القصة بعد ضراوة وذلك التحول

(١) Junker, *op. cit.*, S. 136.
(٢) *Ibidem*, S. 103, 143 ff.
(٣) *Ibidem*, S. 116, 136, 154 ff.
(٤) *Ibidem*, S. 125, 151 ff.
(٥) *Ibidem*, S. 2, 3, 7, 154.
(٦) *Ibidem*, S. 3.

الذى صارت إليه بعد توحش ؟ لقد لاحظ (يونكر) نفسه فى رواية القصة كما وردت فى (بردية ليدن) ، وهى الرواية الوحيدة التى حفظت لنا سليمة تقريبا ، أنها تبدو شيئا آخر يختلف تماما عن مجرد كساء لفكرة فلكية ، حتى ان الانسان ليستطيع أن ينحى عن فكره أى معنى فلكى دون أن يكون هناك أدنى أثر على معنى القصة [1] . لهذا أعتقد أنه لفهم هذه القصة على حقيقتها واستكناه مراميها ، لا يجب الاقتصار على تحليلها فى ضوء العقائد الدينية والأفكار الفلكية ، وإنما يجب أيضا النظر إليها فى ضوء الحالة الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وسنرى أنها كانت صدى هذا كله .

* * *

بابتداء العصر الحجرى الحديث هجر سكان وادى النيل حياة التجول وملاحقة الصيد فى مواطنه ، وبدأوا يرتبطون بالأرض ، يقومون على فلاحتها وتربية الماشية ، ومع ذلك كان لا يزال لصيد الحيوانات المختلفة أثر كبير فى حياتهم طوال عصورهم المتعاقبة ، تدل على ذلك آلات الصيد والنقوش المختلفة على الاردواز والعظام والعاج والتماثيل الصغيرة للحيوان من عصور ما قبل الأسرات ، كما تدل عليه أيضاً الصور والنقوش العديدة على جدران المقابر والمعابد فى عهد الأسرات ، وهى كلها تشير بجلاء إلى اهتمام المصريين بالصيد واتخاذه هواية لهم . ولقد كانت السباع من بين حيوانات الصيد التى عرفها المصريون والتى شغلوا بصيدها فى بعض الأحيان [2] . فمن عهد ماقبل الأسرات حفظت لنا صلاية من الاردواز نقشت عليها صورة بعض الصيادين من سكان وادى النيل وقد فرغوا من رمى أحد السباع واتجهوا إلى مناضلة أسد آخر يرشقونه بسهامهم [3] . وعلى ما يعرف (بمقبض سكين جبل العرق) منظر صيد فى الصحراء

(١) Junker, *op. cit.*, S. 168 ; vgl. auch S. 53.

(٢) W. Wreszinski, Loewenjagd im alten Aegypten, in Morgenland, Heft 23, Leipzig 1932.

(٣) J. Capart, Primitive art in Egypt, London 1905, p. 231 ;
H. Ranke, Alter und Herkunft der Loewenjagd—Palette. Sitz-Ber. Heidelberg. Akad. phil.-hist. Kl. No. 5 (1924-25).

يمثل أنواعا مختلفة من الحيوانات وفى وسطها أسد يعتدى على أحدها وتعلو هذا المنظر صورة اختلف الرأى فيما تدل عليه ، على أنه يعنينا هنا أنها تمثل رجلا بين أسدين [1]. إلى جانب هذا لقد حفظ لنا عدد من تماثيل الأسد من أحجار مختلفة [2] ، وبعضها فى حجم صغير جداً كان يستعمل كقطع فى بعض اللعب [3]. أو كتمائم اعتقاداً بفائدتها لمن يحملها [4]. وكانت بعض مقابض السكاكين والملاعق تحلى بصورة الأسد [5]. ومن عهد بداية الأسرات حفظت لنا بعض تماثيل الأسد [6]. وتمثال أبى الهول فى الجيزة من عهد الأسرة الرابعة أشهر من أن يذكر ، وهو يمثل أسداً رابضاً برأس إنسان . وفى صور مقبرة (بتاح حتب) فى سقارة من عهد الأسرة الخامسة نجد إلى جانب الأقفاص التى تحتوى على حيوانات الصيد من غزلان وغيرها قفصين بداخلهما أسدان حيان مما يدل على أن الأسد كان يروض إذ ذاك [7]. وفى مناظر الصيد فى الصحراء منذ عهد الدولة القديمة يتجلى بوضوح اهتمام المصريين بصيد الحيوانات المختلفة [8]. إلى جانب هذا نعلم أن وظيفة رئيس الصيادين كانت من الوظائف الهامة التى

---

(١) G. Bénédite, Le couteau de Gebel el-Arak, dans Fondation *E. Piot*, t. 22, Paris 1916, fig. 16 ; The Journal of Egyptian Archæology, vol. V (1918), pl. XXXII.

(٢) F. Petrie and J. E. Quibell, Naqada and Ballas, London 1896, pl. LX ; F. Petrie, Prehistoric Egypt, London 1920, pl. VIII, 25-28.

(٣) F. Petrie and J. E. Quibell, Naqada and Ballas, pl. VII ; F. Petrie, The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, Part II, p. 23, pl. VI, 3, 4 ; A. Scharff, Das vorgeschichtliche Graeberfeld von Abusir El Meleq, S. 63, Taf. 39, Nr. 437-9.

(٤) F. Petrie, Amulets, London 1914, p. 45 ; F. Petrie, Prehistoric Egypt, pl. IX, 23.

(٥) *Ibidem*, p. 11, pl. XLVIII, 3 ; F. Petrie and J. E Quibell, Naqada and Ballas, pl. LXI.

(٦) J. E Quibell and F. W. Green, Hierakonpolis, II, p. 27, 28, 45 ; A. Scharff, Die Altertuemer der Vor-und Fruehzeit Aegyptens, II. Teil, S. 60 ff.

(٧) Paget and Pirie, The Tomb of Ptah-Hetep, London 1898, pl. XXXIII ; W. Wreszinski, Loewenjagd im alten Aegypten, S. 6, Taf. 3, Abb. 9.

(٨) L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Koenigs Sahu-Re, II, S. 167, Bl. 17 ; N. de G. Davies, The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep, Part I, pls. XXI, XXII, XXV; A. M. Blackman, The Rock Tombs of Meir, Part I, pls. VI, VII, VIII, XXII (4), XXIII, XXIV; Part II, pls. VII, VIII, XXXI-XXXIII.

يقوم بها حكام الأقاليم ، كما يتضح من ألقاب (متن) من عهد الملك (سنفرو) [(١)] .
وفى وصية الملك (امنمحات الأول) لأبنه جاء أنه (روض السباع واصطاد التماسيح) [(٢)] ، وسواء كان هذا على سبيل الحقيقة أو المجاز فانه فى الحالين يشير إلى أن ترويض السباع كان أمرا معروفا إذ ذاك . واننا لنعلم أيضا أن (تحوتمس الرابع) كان يصطاد السباع فى صحراء الجيزة [(٣)] ، وأن (امنحوتب الثالث) اصطاد مائة أسد واثنين فى العشرة السنوات الأولى من حكمه [(٤)] ، مما يجعله بحق من أشهر صيادى السباع من الملوك . وعلى غطاء أحد الصناديق التى عثر عليها فى مقبرة (توت عنخ أمون) صورة رائعة على الجص تمثل الملك الشاب ينهب الأرض بمركبته فى صيد السباع [(٥)] . وهى وإن كانت صورة تقليدية إلا أن الفنان قد وفق أعظم توفيق فى تمثيل معمعة الصيد ووطيسه ، فصور السباع وهى تقفز وتتلوى فى الهواء من هول ما أصابها من جراح ، أو وهى تعانى سكرات الموت لكثرة ما أصابها من سهام ، فى حين يتسلل أحد الأشبال وهو يجر ذيله بين ساقيه يبتغى النجاة بالهرب . علاوة على هـذا نعلم أن (رمسيس الثانى) استصحب معه فى حروبه فى سوريا أسدا مروضا [(٦)] . وقد تطور الأمر بالفنانين فى عهد الرعامسة إلى تمثيل الأسد وهو يقاتل الأعداء إلى جانب الملك ، حتى انهم أطلقوا عليه (الأسد الذى يصاحب جلالته) [(٧)] . وكان الملك يشبه عادة

(١) K. Sethe, Urkunden des Alten Reichs, I, 2, 6.

(٢) A. Erman, Die Literatur der Aegypter, S. 108.

(٣) J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, vol. II, § 813.

(٤) *Ibidem*, § 865.

(٥) H. Carter and A. C. Mace, The Tomb of Tut. Ankh. Amen, vol. I, pl. LI.
الى جانب هذا لقد حفظت لنا صورة تمثل « توت عنخ آمون » جالسا يصطاد الطيور والى جانبه أحد الأشبال انظر : H. Carter, *op. cit.*, vol. II, pl. I b.

(٦) J. H. Breasted, The Battle of Kadesh, Chicago 1906, pls. I, IV; W. Wreszinski, Atlas II, Taf. 81, 92.

(٧) M. Hamza, Excavations of the Department of Antiquities at Qantir, in Annales du Service des Antiquités, t. XXX, p. 48, Fig. 7.

بالأسد[١]، كما كان أبطال الحرب يمنحون أنواطا على شكل الأسد تقديرا لشجاعتهم وجرأتهم فى ميادين القتال[٢].

الى جانب هذا أقام المصريون لعبادة اللبؤة المعابد عند مداخل الوديان المؤدية الى طرق القوافل[٣]، يترضاها فيها الصيادون ورجال القوافل خشية منها ورغبة فى عونها وحمايتها، ومن أشهر الأمثلة على ذلك معبد الإلهة « باخت » عند (بنى حسن) وهو ما يسمى الآن (اسطبل عنتر)، وقد وصفت هذه الإلهة بأنها (العظيمة التى تجوب الوديان)[٤] وأنها (ذات عينين حادتين ومخالب قوية). وكان (شو) و (تفنوت) يعبدان فى (لينتوبولس)[٥] شمالى (هليوبولس) وذلك فى شكل أسد ولبؤة[٦].

من هذا كله يتضح أن صحارى مصر كانت فى عصور ما قبل الأسرات وفى عهد الأسرات لا تزال تزدحم بالحيوانات المختلفة قبل أن يطردها تقدم الحضارة وازدياد الجفاف الى الجنوب[٧]، وأن صيد حيوانات الصحراء ومنها السباع قد لعب دوراً هاماً فى حياة المصريين منذ عصورهم الأولى. لذلك لا غرابة فى أن نجد هذا صداه فى بعض قصصهم كما وجد صيد حيوانات الماء كالتمساح وفرس البحر صداه فى بعض القصص وعلى نحو ما وجدت الحياة الزراعية صداها أيضاً فى بعض القصص الأخرى[٨]. وبذلك نستطيع أن نفهم ذلك الدور الذى يقوم به (أنوريس)

---

(١) H. Grapow, Die bildlichen Ausdruecke des Aegyptischen. Leipzig 1924, S. 70 ff.

(٢) K. Sethe, Altaegpytische Ordenauszeichnungen, in Zeitschrift fuer aegyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 48 (1911) S. 143.

(٣) كما كان الأمر فى « منف » و « دير الجبراوى » و « الـكاب » وغيرها .

(٤) K. Sethe, Urkunden der 18. Dynastie, Bd. II, 386; P. Lacau, Textes religieux égyptiens, Nr. 11.

(٥) وهى « تل اليهودية » الآن .

(٦) K. Sethe, Urgeschichte und aelteste Religion der Aegypter, §§ 27, 126.

(٧) G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika 3, S. 33; P. E. Newberry, Egypt as a Field for Anthropological Research; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, 1 Bd. 2. Haelfte, 1921, § 179.

(٨) على نحو ما يتضح من « قصة حوراس اله ادفو » ومن « قصة الأخوين » .

كصائد [١]، وأن تمثله كصدى لاهتمام المصريين بصيد حيوانات الصحراء . ولعلنا نجد الدليل على ذلك من (قصة أنوريس) نفسها فيما لاحظه (يونكر) من أن فى تعبيراتها مايدل فعلا على الصائد الذى يتبع صيده [٢]، كما نجده أيضاً فى استخدام (أنوريس) الشبكة وحبل الصيد [٣]، وفى تمثيله على هيئة الصائد كما يتضح من صوره على جدران المعابد . على أنه مما يلفت النظر أن النصوص المختلفة تصف بطلة القصة فى موطنها الأصلى فى شكل لبؤة [٤]، ولعل ذلك يرجع الى أن اللبؤة أشد ضراوة من الأســد حتى أن العرب يضربون بجرأتها المثل فيقولون (أجرأ من اللبؤة) . لهذا كله ليست هناك ضرورة تدعو الى أن نذهب مع (يونكر) الى أن بطلة القصة إلهة أجنبية ، أحضرت بالقوة أو الحيلة الى وادى النيل ، أو أنه ربما كان لعبادتها فى مصر وعند بدو الصحراء على السواء أثر فى ابتداع قصة عن جلبها من الخارج الى مصر على نحو ما ابتدعت (اسطورة حاتحور) ، إذ لا يكاد يعدو الأمر فيما أعتقد أن (قصة أنوريس) فى لبابها قد صاغها الصيادون ورجال القوافل عن أجرأ حيوانات الصحراء التى أقاموا لعبادتها الهياكل فى طرق الوديان يترضونها فيها ، وإن كان ذلك فى نفس الوقت لم يمنع الصيادين من صيدها على نحو ما كانوا يصطادون الثور البرى ويقدسونه ، وعلى نحو ما كان تقديس بعض أفراد الحيوانات والهوام فى الأزمنة القديمة لم يكن ليحول دون قتل واستئصال غيرها من الأفراد .

***

على أن الأمر لا يقف بهذه القصة عند هذا الحد ، إذ مما يسترعى النظر صفة (أنوريس) الحربية ، التى تتضح من سائر النصوص بصفة عامة . لذلك لا مندوحة

(١) Junker, *op. cit.*, S. 2-3, 5, 125.

(٢) *Ibidem*, S. 77.

(٣) *Ibidem*. S, 5, 49, 151.

(٤) فيما عدا (بردية ليدن) ، انظر صفحة ٩٦ . ومع ذلك فقد ورد فى هذه البردية أنها استحالت فى وقت غضبها الى لبؤة ، انظر :
W. Spiegelberg, Der aegyptische Mythus, S. 884.

هنا عن التساؤل عن علة ذلك ومحاولة معرفة مايمكن أن يدل عليه . حقاً لقد دلل (يونكر) على أن (أنوريس) كان محاربا [1] ، وأشار إلى أن الملك عند ما كان يتخذ شخصية (أنوريس) وهو يؤدى بعض الطقوس الدينية ، كان يمثل وهو يطعن شخصاً كان يرمز به إلى الاله (ست) [2] ، كما لاحظ أن الآلهة التى ينتمى إلى دائرتها (أنوريس) ، كانت تعتبر كغزاة للبلاد الأجنبية وقاهرة للبدو [3] ، مما يدل على أن الصفة التى تغلب على (أنوريس) أو على من اتخذ شخصيته هى صفة المحارب ، حتى ان الأغريق ساووه بالههم (آرس) [4] . على أن (يونكر) وقف عند هذا الحد وشغل بالتدليل على الصلة بين (قصة أنوريس) وبين قصص (حوراس) ، وبذلك لم ينل طابع القصة الحربى والسياسى ما يستحقه من جلاء وتفصيل وبقى كثير من معالمها غامضاً فى حاجة إلى الشرح .

إلى جانب الصفة الحربية لبطل القصة أصبحت بلاد النوبة أو بالأحرى صحراؤها الشرقية مسرحا لحوادث القصة ، فهى مقر بطلتها [5] وإليها سار (أنوريس) أو من قام بدوره ، وبها ارتبطت صفاته الحربية [6] . حقاً لقد ألمح (يونكر) إلى أن (كنست) التى دلل على أنها الصحراء الشرقية لبلاد النوبة [7] ، كانت وطن السباع [8] ، على أن هذا وحده لا يكفى للتدليل على ما أصبح لبلاد النوبة من شأن فى هذه القصة ، وخاصة إذا لاحظنا أنه كان لا يزال يكثر فى صحارى مصرحتى فى عهد الأسرات مختلف أنواع الحيوان ومنها السباع على نحو ما أوضحنا من قبل ، كما أنه لا يكفى أيضاً للتدليل على ما أصبح لبطل القصة من صفة

---

(١) Junker, *op. cit*, S. 2, 3, 5, 55, 57-8.

(٢) *Ibidem*, S. 3, 102.

(٣) *Ibidem*, S. 50-1.

(٤) *Ibidem*, S. 3, 58.

(٥) *Ibidem*, S. 8, 10, 69, 71 ff.

(٦) *Ibidem*, S. 9, 10. 68-9, 77, 95, 102.

(٧) *Ibidem*, S. 78 ff.

(٨) Junker, Der Auszug..., S. 29.

حربية ترتبط ببلاد النوبة ، إذ مما لا يخلو من دلالة كبيرة أن (أرهنسوفس) الذى يتخذ شخصية (أنوريس) فى بعض النصوص كان يعتبر (طارد الأعداء من مصر) [١] وأنه الأسد الجنوبى الذى يحمى الحدود فى الجنوب [٢] ، وفى ألقابه ما يشير إلى بعض الأزمات والأخطار ، إذ جاء عنه أنه « الرفيق الجميل فى (اباتون) ، ذو الفخذ القوية فى وقت المحنة [٣] » . ومن هذا القبيل أيضاً ما جاء عن (تحوت سيد بنبس) الذى يتخذ شخصية (أنوريس) فى بعض النصوص [٤] ، فقد ذكر عنه أنه « الحاكم الطيب للبلاد الجنوبية الذى يبعد النوبيين عن مصر [٥] » وأنه « هو الذى يبعد النوبيين عن (عين رع) (مصر) [٦] » . إلى جانب هذا تصور (بردية هارس) السحرية (أنوريس) كمحارب البرابرة وتذكر عنه أنه أخضع سكان المغاور النوبيين وأنه ذبح بدو آسيا [٧] . ومما يلفت النظر أيضاً ما أشار اليه (يونكر) من علاقة بين (أنوريس) وكل من (سپد) و (حا) [٨] . وقد كان (سپد) يعتبر محارباً وحامى الدولة وحارس الحدود الذى يصعق الأسيويين [٩] ، كما كان يعتبر أيضاً سيد الشرق [١٠] . أما (حا) فقد جاء عنه أنه هو الذى يصعق الأسيويين كما كان يقدم للملك الخنجر لذبح الشعوب الأجنبية [١١] . فاذا لاحظنا أن (سپد) و (حا)

---

(١) Junker, Der Auszug..., S. 41.

(٢) Junker, Die Onurislegende, S. 102.

(٣) *Ibidem*, S. 7.

(٤) *Ibidem*, S. 8 ff.

(٥) *Ibidem*, S. 10.

(٦) *Ibidem*, S. 73.

(٧) *Ibidem*, S. 51.

(٨) *Ibidem*, S. 53.

(٩) *Ibidem*, S. 47.

(١٠) *Ibidem*, S. 48.

وكان يعبد فى المقاطعة العشرين من مقاطعات الوجه البحرى وذلك فى « صفط الحنة » جنوب غربى « فقوس » . انظر :

K. Sethe, Urgeschichte und aelteste Religion der Aegypter, §§ 19, 68.

(١١) Junker, *op. cit.*, S. 48.

وكان يعبد فى المقاطعة السابعة من مقاطعات الوجه البحرى ، وهو يمثل صحراء ليبيا أو جزءاً منها . انظر:

K. Sethe, *op. cit.*, § 20.

كانا يعبدان فى شرقى الوجه البحرى وغربه حيث كانت تكثر غارات البدو واعتداءاتهم أدركنا العلاقة بين ألقابهما ونعوتهما وبين الأحداث التى كانت تتعرض لها حدود مصر من قبل الأسويين والليبيين . لهذا لا نخطىء إذا قلنا إنه يتجلى فيما أسلفنا ذكره من ألقاب (أنوريس) أو من اتخذ شخصيته صدى الأحداث التى تعرضت لها حدود مصر فى الجنوب من قبل بلاد النوبة . إلى جانب هذا لقد جاء عن بطلة القصة أنها «تحمى بلاد النوبة وقد تحول قلبها إلى بلاد (حوراس) (مصر) [١] » ، كما أنه ورد ذكر بلاد النوبة [٢] وإلهها (ددون) [٣] فى متون الأهرامات من أواخر الدولة القديمة وذلك فى مناسبات مختلفة ، ومما جاء فيها عن الملك المتوفى أنه « الثور العظيم الذى صرع كنست [٤] » ، وفى موضع آخر يحيى الملك أربعة آلهة جاء عنهم أنهم يرضون عندما يرون ساكنة (كنست) وأنهم يطردون الغيوم من أجل السلام [٥]. ولقد سمى إله الشمس فيما بعد « ثور كنست [٦] » . وفى هذا كله ما يدل على أن علاقة مصر ببلاد النوبة وما تعرضت له من أحداث قد تركت أصداءها فى متون الأهرامات وغيرها ومنها (قصة أنوريس) . على أنه لا سبيل الآن إلى تعيين الأحداث بالذات التى تركت صداها فى هذه القصة على وجه اليقين ، غير أنه مما يعين على تقدير هذه الأحداث معرفة طبيعة بلاد النوبة وصلاتها بمصر على وجه الاجمال منذ أقدم الأزمنة .

لا تكاد الأرض الصالحة للزراعة فى الوقت الحاضر فى بلاد النوبة السفلى تتعدى شريطا ضيقاً على جانبى النهر مما يجعل فلاحة الأرض محدودة فى هذه المنطقة ، وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى قلة المدن الآهلة بالسكان وابتعاد

---

(١) Junker, *op. cit*, S. 98, Anm. 2; 111; vgl. auch S. 134.

(٢) K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, §§ 126, 280, 1141, 1245, 1541.

(٣) *Ibidem*, §§ 994, 1476.

(٤) *Ibidem*, § 121 b.

(٥) *Ibidem*, § 1207 (= Junker, *op. cit.*, S. 79).

(٦) Junker, Der Auszug..., S. 24.

بعضها عن بعض كما أدى إلى فقر الأهالى المدقع . ولم يكن الأمر فى الزمن القديم يختلف كثيراً عما هو عليه فى الوقت الحاضر . لذلك كانت ولا تزال بلاد النوبة بطبيعتها ترتبط فى حياتها أشد الارتباط بمنطقة الوادى الخصيب فى مصر . على أنه مع فقر بلاد النوبة من الناحية الزراعية فقد كان الذهب يكثر فى مرتفعاتها الشرقية مما جعل لها قيمة كبيرة فى نظر المصريين طوال عصورهم القديمة [1] ، كما كان لوجود صخور الجرانيت والديوريت وغيرها فى صحاريها ما لفت نظر المصريين إليها لأهمية هذه الصخور فى صناعة الأوانى والتماثيل وتشييد المعابد والمقابر . علاوة على هذا لقد كانت بلاد النوبة بطبيعة موقعها الطريق الطبيعى لمنتجات السودان إلى مصر ، إذ كان لا بد للقوافل أن تجتاز وديانها حاملة بضائع أفريقيا ومن أهمها العاج والأبنوس وريش النعام وجلود الحيوانات . وكانت تنزل فى الصحراء الشرقية حتى البحر الأحمر قبائل من البدو كان من شأنها الاغارة باستمرار على طرق القوافل وعلى السكان المقيمين فى البلاد المتناثرة على ضفتى النيل . وكان هؤلاء السكان يؤلفون مع سكان الوجه القبلى فى عهدى « البدارى » و « نقادة الأولى » وحدة جنسية وثقافية [2] . وقد أثبتت الكشوف الأثرية أن النوبيين امتدت مواطن إقامتهم فى الجزء الجنوبى من مصر شمالى « أسوان » ، حتى أن المقاطعة الأولى من مقاطعات الوجه القبلى كانت تسمى « أرض النوبيين [3] » .

---

(1) G. Schweinfurth, Die Wiederaufnahme des alten Goldminen-Betriebs in Aegypten und Nubien, in Annales du Service des Antiquités, t. IV, p. 278 ff ; J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, I, § 602 ; II, 494-5, 538-9, 889, 1035 ; J. H. Breasted, A History of the ancient Egyptians, 1931, pp. 142, 154, 155, 235-6, 238-9, 241; E. Meyer, Geschichte des Altertums, I. Bd. 2 Haelfte, 1921, § 225.

(2) G. Brunton and G. Caton-Thompson, The Badarian Civilisation, London 1928, p. 40 ;
H. Junker, Die Entwicklung der vorgeschichtlichen Kultur in Aegypten (Festschrift fuer P. W. Schmidt, Wien 1928), S. 866-69 ; H. Junker, und L. Delaporte, Die Voelker des antiken Orients, 1933, S. 10; H. Junker, Toschke, S. 10.

(3) H. Junker, Bericht ueber die Grabungen der Akademie der Wissenschaften in Wien auf den Friedhoefen von El-Kubanieh-Sued, Wien 1919, S. III ; J. H. Breasted, A History of the ancient Egyptians, 1931, p. 40.

وإننا وإن كنا لا نعلم شيئاً عن الأحداث السياسية والحربية بين مصر وبلاد النوبة فى العصور السحيقة ، إلا أنه مما يلقى عليها بعض الضوء علاقة مصر بهذه البلاد فى عهد الأسرات [1] . ومنها يتضح أنه ظلت تتجاذبهما طوال العصور التاريخية القديمة الصلات المختلفة ، وأن مصر كانت تحرص دائماً على تمكينها من استثمار مناجم الذهب فى صحراء النوبة الشرقية ، كما كانت تحرص أيضاً على تأمين طرق القوافل لتضمن بذلك استيراد حاصلات بلاد النوبة والأقطار الجنوبية . وقد كان لما يمتاز به سكان بلاد النوبة من صفات حربية أثره فى تجنيدهم للحراسة وفى فرق الجيش المساعدة [2] . ولذلك كانت مصر مضطرة دائماً الى اخماد الثورات فى هذه البلاد والى ردع بدو الصحراء وكبح غاراتهم ورد عدوانهم مما اقتضاها جهوداً حربية مستمرة . ولا يظن أن الأمر كان على نقيض ذلك تماماً فى عصور ما قبل الأسرات ، وخاصة إذا لاحظنا أنه كانت تجمع مصر وبلاد النوبة فى البداية كما ذكرنا وحدة جنسية وثقافية ، وأن مصر نفسها فى تلك العصور كانت حافلة بالأحداث المختلفة التى تركت آثارها واضحة فى أساطيرها وعقائدها .

ومع هذا يلاحظ أنه ليس فيما حفظ لنا من نصوص (قصة أوزيريس) ما يشير صراحة إلى أية موقعة حربية أو إلى علاقة مصر ببلاد النوبة . على أنه لا يجب أن يكون لهذا شأن كبير ، فما ينبغى أن ننسى أن ما حفظ لنا من القصة لا يعدو فى الغالب شذرات متفرقة هنا وهناك على جدران المعابد من العصر

---

(١) راجع : A. E. P. Weigall, A Report on the Antiquities of Lower Nubia, Oxford 1907, p. 4 ff.; G. A. Reisner, Archæological Report, in The Archæological Survey of Nubia, Report for 1907-1908, vol. I, Cairo 1910, p. 331 ff.; G. Roeder, Die Geschichte Nubiens und des Sudans, in Klio, Bd. XII, S. 58 ff.; H. Junker, El-Kubanieh–Sued, S. 9 ff.; El-Kubanieh–Nord, S. 111 ff.

(٢) A. Erman, Aus den Papyrus der koeniglichen Museen, Berlin 1899, S. 91; L. Klebs, Die Reliefs und Malereien des Mittleren Reiches, 1922, S. 159 f.; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I, Bd. 2. Haelfte, 1921, § 241, 244, 254, 287; 2. Bd. 1. Abt. 1928, S. 137; J. H. Breasted, A History of the Ancient Egyptians, 1931, p. 82, 120–1, 123.

« اليونانى الرومانى » ، وأنه من الطبيعى أن يكون الزمن قد عفى على ذكرى تلك الأحداث ، فرسبت من القصة ولم يبق منها فيها إلا صداها . يضاف إلى هذا أن ما غلب على القصة من طابع الحضارة المصرية مما سندلل عليه فيما بعد ثم تأويلها تأويلا فلكياً لا بد أن ساعد على إغفال هذه الأحداث . على أنه من الجائز أيضاً أنه لم تكن هناك ضرورة تدعو إلى تسجيل ما يكون قد أبقى عليه الزمن منها على جدران المعابد المتأخرة اكتفاء بتسجيل ما يتسق وتقديس أبطال القصة وما يتفق أيضاً مع ما يقتضيه النقش على الجدران من إجمال واختصار .

ومن الجائز أيضاً ولعله أكثر احتمالا أن طبيعة علاقة مصر ببلاد النوبة أو بعبارة أخرى طبيعة الأحداث التى تركت صداها فى القصة لم تكن تدعو فى الأصل إلى أكثر من التلميح والاشارة المقتضبة ، لأنها لم تكن تعدو حد المناوشات والحملات التأديبية ، إذ كان من طبيعة بدو الصحراء كما ذكرنا الاغارة للنهب ثم الفرار فى فيافى الصحراء ، مما كان يتعذر معه الالتقاء بهم فى مواقع فاصلة حاسمة ، يمكن أن يتردد صداها قويا واضحا فى وعى الزمن ، حتى كان يمكن أن يترك هذا أثره واضحا كذلك فى القصص والأساطير . وإننا لنجد مصداق ذلك فى (قصة حوراس إله ادفو) [1] ، ففى بدايتها ما يشير إلى أن (حوراس) كان فى حملة حربية فى بلاد النوبة ، على أن ذلك لم يذكر إلا باقتضاب شديد على عكس ما جاء فى هذه القصة نفسها عن معارك (حوراس) وحروبه فى مقاطعات مصر [2] . وإذا كانت حروبه هذه ترجع إلى أحداث سياسية ومواقع حربية [3] ، رددت أصداءها الأيام وأضفى الزمن على أبطالها ثوب القداسة وصفات الآلهة فتناقلها المصريون فى إطار اسطورى ، فان فى الاشارة إلى الحملة الحربية فى بلاد النوبة ترديدا لصدى علاقة مصر ببلاد النوبة كما أن فى اقتضاب ذكرها ما يشير إلى طبيعة هذه العلاقة على نحو ما وصفنا .

---

(١) Junker, Die Onurislegende..., S. 28; E. Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus, 1870.

(٢) Junker, *op. cit.*, S. 15.

(٣) *Ibidem*, S. 20, 38, 60.

إلى جانب هذا لقد أشار (يونكر) إلى أن (قصة عين حوراس المغتصبة) كانت أصلا (لقصة عين حوراس الغضبى)[1]، فاذا كانت القصة الأولى قد حيكت فى الأصل حول بعض الأحداث السياسية فى مصر[2]، فانه يبدو من المعقول أن القصة الثانية ذات طابع سياسى ورثته عن القصة الأصلية، ولما كانت قصص (حوراس) وخاصة (قصة عين حوراس الغضبى) قد تركت أكبر الأثر على (قصة أنوريس)[3] فانه من المعقول أيضا أن هذه القصة ذات طابع سياسى. ومع ذلك يبدو أننا أمام ثلاثة احتمالات، إما أن تكون صلات مصر ببلاد النوبة قد تركت صداها مباشرة فى (قصة أنوريس) الأصلية قبل امتزاج بطلها بالإله (حوراس) وتأثره بما حيك حوله من قصص وبذلك أصبحت (قصة أنوريس) ذات طابع سياسى، ساعد على اتساقها مع قصص (حوراس) وخاصة (قصة عين حوراس الغضبى)، أو أن تلك الصلات وما لازمها من أحداث قد وجدت صداها أول الأمر فى (قصة العين الغضبى) ومن ثم إلى (قصة أنوريس)، أو أنه كانت هناك قصة مستقلة تردد فيها صدى علاقة مصر ببلاد النوبة، امتزجت بها (قصة أنوريس) الأصلية ثم اتسقت بعد ذلك مع ما حيك عن (حوراس) من قصص، غير أن ما لدينا من نصوص لا يسمح بترجيح أحد هذه الاحتمالات على غيره.

على أية حال نستطيع فى ضوء صلات مصر ببلاد النوبة أن نفهم كثيراً من عناصر (قصة أنوريس) على أحسن وجه، فيمكن مثلا أن نفهم كيف تسنى أن تصبح بلاد النوبة أو صحراؤها الشرقية مسرحا للقصة وموطنا لبطلتها، كما يتيسر فهم ابتعاد بطلة القصة عن أبيها[4] وإقامتها فى بلاد النوبة حاقدة عليه[5] مولية ظهرها

---

(١) Junker, *op. cit.*, S. 134.

(٢) *Ibidem*, S. 139-40.

(٣) *Ibidem*, S. 134, 143 ff.

(٤) لاحظ «يونكر» أن ما حفظ لنا من نصوص عن «قصة العين الغضبى» لم يحفل بتعليل السبب الذى من أجله ابتعدت العين عن صاحبها وذلك لأن الغرض الأساسى انما كان ترضيتها ومصالحتها (Junker, *op. cit.*, S. 134). على أنه اذا كانت هذه القصة صدى لأحداث سياسية كما ذكرنا فلعل ابتعاد العين عن صاحبها كان فى الأصل يكنى عن انفصال الوجه القبلى عن الوجه البحرى فى حكومة مستقلة وربما عن انفصال بلاد النوبة عن مصر.

(٥) W. Spiegelberg, Der aegyptische Mythus..., S. 880.

إلى مصر غضبى، مما أنساها محاسنها ومميزاتها حتى دعا الأمر الى وصفها لها وعرضها عليها من جديد[1]، وبذلك تحول قلبها إلى مصر واتحدت مع أخيها[2]. ولعلنا فى هذا الضوء أيضاً نستطيع أن نفهم على الوجه الصحيح ما لاحظه (يونكر) من أن بلاد النوبة كانت تلقب (البعيدة) على نحو ما أشير إلى بطلة القصة فى اسم أخيها (أنوريس) (جالب البعيدة)[3]، كما نستطيع أن نفهم كثيراً من ألقاب (أنوريس) أو من قام بدوره وكيف اعتبر (طارد الأعداء من مصر) والأسد الجنوبى الذى يحمى الحدود فى الجنوب و (الذى يبعد النوبيين عن مصر) كما يمكن أن نفهم معنى اتحاده بأخته[4] واحتضانه إياها[5]. وأخيراً لعل فيما جاء عن ترضية بطلة القصة ومصالحتها، وفيما ذكر فى بعض النصوص من أنها جلبت إلى مصر لحماية أبيها[6]، ومن أنها تملأ دار أبيها بمقتنياتها الجميلة[7] ما يشير إلى تهدئة الثورات التى كان يكثر قيامها فى بلاد النوبة، ورد غارات البدو عنها، وإلى تجنيد الفرق المساعدة فى الجيش المصرى من قبائلها، وإلى استيراد منتجاتها.

---

(١) يذهب « يونكر » الى أن بطلة القصة فى الأصل الهة أجنبية جلبت الى مصر لتستقر فيها، وانها عند ما غدت عين اله الضوء وابنته صارت تعتبر أيضاً كأنها خرجت من مصر قبل أن تجلب اليها. وهو يرى أيضاً أن فيما جاء فى « بردية ليدن »، من أنها عادت الى مصر بعد أن كانت قد أولتها ظهرها ما يتناقض مع استهوائها بوصف محاسن مصر ومع اثارة شهيتها بطعام مصرى، لأنها اذا كانت فى مصر فى الزمن الأول فقد كان يجب أن تعرف طبيعة بلادها ومنتجاتها. وهو يزيد على ذلك بأن القصة حسب ما جاءت فى « بردية ليدن » حاولت تعليل هذا التناقض بأن بطلة القصة نست محاسن مصر وما يتصل بها مما يسمح بالقول بأنه كانت هناك رواية مختلفة. على أنه فى ضوء علاقة مصر ببلاد النوبة يمكن فهم ما جاء فى هذه البردية دون الحاجة الى أن نذهب الى ما ذهب اليه « يونكر ».

(٢) Junker, *op. cit.*, S. 7.

(٣) Junker, Der Auszug..., S. 25; Junker, Die Onurislegende, S. 78, Anm. 1.

(٤) Junker, Die Onurislegende, S. 8.

(٥) *Ibidem*, S. 7, 117, 118.

(٦) *Ibidem*, S. 95, 96, 97, 98.

لاحظ « يونكر » أن احضارها لمساعدة أبيها وقت الشدة طابع غير أصيل فى القصة. ومع هذا يلاحظ أن النصوص المختلفة تحفل كثيراً بابراز هذا الغرض مما يدل على ما كان له من شأن.

(٧) Junker, *op. cit.*, S. 111.

يبقى لنا بعد هذا أن نتساءل عن عصر الأحداث التى تركت صداها فى هـذه القصة ، أكان ذلك فيما قبل عهد الأسرات أم فى العصور التاريخية القديمة ؟ فى الواقع لاسبيل إلى تحديد ذلك على وجه اليقين ، على أنه ليس من شك فى أنه سابق لتأويل القصة تأويلا فلكياً . ولما كان هذا التأويل لم يحدث إلا بعد امتزاجها واتساقها ببعض ما حيك حول (حوراس) من قصص ترجع حوادثها إلى عصور ما قبل الأسرات ، لذلك ليس هناك ما يمنع من الاعتقاد بأن هـذه الأحداث إنما ترجع أيضاً إلى تلك العصور . على أنه من جهة أخرى ليس ثمة ما يمنع من أن علاقة مصر ببلاد النوبة فى عهد الأسرات وما صاحبها من أحداث ، إن لم تكن قد تركت صداها مباشرة فى هذه القصة ، فقد ساعدت على الأقل على احتفاظ هذه القصة بصدى الأحداث القديمة . ولعل هـذا يجد ما يؤيده فى بعض ألقاب بطل القصة وبطلتها ، إذ تبدو كأنها صياغة جديدة تعتمد على ذكريات حديثة العهد [1] .

***

بعد هذا كله لا يزال للقصة طابع يغلب ما عداه ، إذ مما تجدر ملاحظته أن سائر ما حفظ لنا من نصوص يضفى على بطلة القصة فى بلاد النوبة طابعاً قوياً من الضراوة . وقد عرف فيها (تحوت) هذه الطبيعة ، فأخذ يروضها ويفتن فى ترضيتها . ويرى (يونكر) أن ترضية بطلة القصة عنصر دخيل على القصة الأصلية ، اكتسبته من امتزاجها « بقصة عين حوراس الغضبى [2] » ، على أنه مهما يكن من أمر فانه لا يكاد يتطرق الشك إلى أنه أصبحت له دلالته فى « قصة أنوريس » .

وما تكاد بطلة القصة تهبط أرض مصر حتى تستحيل إلى غزال وديع [3] ، وفى ماء البحيرة المقدسة تتطهر [4] ، ومن ثم تستحيل إلى امرأة جميلة بارعة

---

(١) يؤيد هذا ما لاحظه « يونكر » من تغير فى أسماء بعض الآلهة وألقابها فى خلال العصر اليونانى الرومانى . انظر : Junker, *op. cit.*, S. 70.

(٢) *Ibidem*, S. 128-9.

(٣) Junker, Der auszug..., S. 46 ; Junker, Die Onurislegende, S. 73, Anm. 5 ; 89-90.

(٤) Junker, Die Onurislegende, S. 105, 108 ; vgl. auch S. 127.

الجمال والقوام . وقد ذهب (زيتا) إلى أن هذا التطهر لا يعدو الاستحمام فى ماء النيل ، على أن (يونكر) أضاف إلى ذلك أنه ربما كان من الواجب أن تتطهر الهة الصحراء قبل دخولها البلاد المتحضرة [١] ، كما لاحظ أنه ربما كانت هناك علاقة بين تطهرها وبين تطهير (عين حوراس) [٢] ، وأشار إلى أن بعض النصوص تقرن بين تطهر الإلهة وبين تبريد حرارتها وحميا طبيعتها ، على أنه رأى أيضاً فى تبريد سورة الإلهة طابعاً غير أصيل في (قصة أنوريس) اشتقه من (قصة العين الغضبى) ، كما رأى أن فى سورة الإلهة وحميا طبيعتها تعبيراً رمزياً ، ولذلك ذهب إلى أن المراد من تبريد سورتها فى البحيرة المقدسة هو قبل كل شىء تهدئة غضبها [٣] . على أننا مع ذلك نلاحظ أنه من الجائز أيضاً أن تبريد سورتها يرجع إلى (قصة أنوريس) الأصلية ، مما كان يتفق وعبادة الإلهة اللبؤة ، ومن الجائز أيضاً أنه يرجع إليها كذلك بعد أن تركت فيها الأحداث السياسية بين مصر وبلاد النوبة صداها ، وفى هذه الحاله يبدو واضحاً أنه قد كنى بتبريد سورة الإلهة عن تهدئة الثورات فى بلاد النوبة . على أية حال يلاحظ فى تراكيب القصة وعباراتها أنها أصبحت تدل على معانى وأفكار رمزية ، أخرجتها عن المعانى الاصلية ، وأولتها إلى أغراض ومعانى جديدة . لذلك يبدو من غير المستبعد أن تطهر الإلهة فى البحيرة المقدسة أصبح فى هذه القصة ذا معنى رمزى ، كنى به عما أزال عن بطلة القصة أوضار حياتها فى الصحراء ، مما أحالها إلى امرأة فاتنة الجمال [٤] ، على نحو ما استحالت

---

(١) على نحو ما تطهر « سنوهى » عند رجوعه الى مصر من سوريا .

(٢) Junker, *op. cit.*, S. 139.

(٣) *Ibidem*, S. 126 ff.

(٤) أشار « يونكر » الى أنه تحت تأثير « قصة حاتحور » وبامتزاج « تفنوت » و« حاتحور » و « سخمت » مما لم تعد الالهة التى جلبت الى مصر لبؤة ضارية وانما أصبحت فى شكل انسانى « كحاتحور الجميلة » [(Junker, *op. cit.*, S. 67, 89, 165, 169.)]

واننا وان كنا لا ننكر أثر التصورات والقصص الدينية بعضها على بعض ، الا أننا نرى الى جانب ذلك أنه لا يجب التقليل من شأن أثر الحضارة المصرية على هذه التصورات والقصص كما سيتضح فيما بعد .

إلى غزال وديع بمجرد هبوطها أرض مصر. على أنه مهما يكن من أمر فانه يلاحظ أن هناك اختلافا واضحاً فى طبيعة بطلة القصة قبل وبعد دخولها مصر [١]، فقد غدت فى مصر الزوجة الجميلة [٢] والأخت الحسناء [٣] كما أصبحت إلهة الحب والطرب [٤]. لهذا لنا أن نتساءل عن السر فى ذلك الاختلاف الظاهر فى طبيعتها، وعما إذا كان المصريون قد كنوا بذلك عن بعض المعانى فى المراحل الأخيرة من تطور القصة.

يدل سائر ما حفظ لنا عن المصريين على روح متحضرة وجدت صداها فى قصصهم وأساطيرهم وعقائدهم الدينية، وإنه لتكفينا هنا الاشارة إلى أن تصوراتهم الدينية تتفق مع حياتهم الهادئة المسالمة [٥]، وتخلو بصفة عامة مما يثير الرعب والفزع. وترجع أيضا إلى تلك الروح المتحضرة الحركة العامة فى الفن المصرى، التى جنحت عن تمثيل الآلهة فى شكل حيوانى تام، وآثرت تمثيلها بجسم إنسان ورأس حيوان، والتى بلغت تمامها فى بداية عهد الاسرات [٦]. وإذا كنا فى الوقت الحاضر نجهل ملابسات هذه الحركة وظروفها، فليس من شك فى أنها تدل على روح أرقى حضارة وأكثر تقدما مما يدل عليه تمثيل الاله على شكل حيوان تام، كما أنه كانت تحدوها الرغبة فى التوفيق بين صور الآلهة وبين ما ترويه القصص والاساطير عنها من أعمال وصفات. ولقد وفق الفنان المصرى أعظم توفيق فى تمثيل آلهته على النحو الجديد، فجاءت أشكالا غاية فى الاتساق تفيض حياة وقوة مما يدل على حسن ذوق وبراعة فائقة [٧].

---

(١) Junker, *op. cit.*, S. 89-90, 165.
(٢) *Ibidem*, S. 8, 50, 89, 96.
(٣) *Ibidem*, S. 29, 89.
(٤) *Ibidem*, S. 128.
(٥) A. Erman Die Religion der Aegypter, 1934, S. 5.
(٦) A. Erman, Die Religion der Aegypter, 1934, S. 9; K. Sethe, Urgeschichte..., § 30 ff.
(٧) H. Schaefer, Von aegyptischer Kunst, 1930, S. 36; K. Sethe, Urgeschichte, § 32.

ومما يتصل أيضا بموضوع قصتنا أشد الاتصال ما يلاحظ من أن الفنان المصرى جنح منذ عهد بداية الأسرات عن تمثيل الحيوانات فى حالتها الوحشية إلى تمثيلها فى حالة الهدوء والاستقرار ، ويتجلى هذا بوضوح فى تماثيل الأسد [١] . ففى عهد بداية الأسرات كان هناك طرازان مختلفان لتمثيل الأسد الرابض ، أحدهما وهو الطراز القديم يمثله وقد رفع رأسه قليلا مكشراً عن أنيابه ، فى حين يستقر ذنبه على ظهره مباشرة فى وضع غير طبيعى ، يرجح أن الغرض منه تمثيل حركة الذيل عند الغضب ، غير أن طبيعة الحجر الذى صنع منه التمثال قد دعا إلى تمثيله فى هـذا الوضع [٢] . أما الطراز الثانى أو الأسلوب الحديث فيمثله وفاهه مغلق وذيله ملتف فى وضع جميل حول جانبه الأيمن [٣] . فاذا كان الطراز الاول يمثل الاسد فى حالته الوحشية ، فان الطراز الثانى ، الذى التزمه الفن المصرى فى جميع عصوره التاريخية ، قد تحاشى تمثيله على هذه الحالة ، وآثر تمثيله وقد هدأت شرته وسكنت وحشيته ، دون أن يفقد بذلك شيئاً من طبيعته ، حتى ليخيل للناظر إليه أنه بالرغم من هدوئه وسكونه قد تثور وحشيته فى أية لحظة من اللحظات ، مما يدل على أن المثال قد قصد من ذلك أن يمثله وقد ادخر قوته واكتن وحشيته بدلا من أن تتمثل ضراوته للعيان فى مظهر فمه وانتصاب ذيله . وليس من شك فى أن الفنان قد صدر فى ذلك عن روح عصره وما أفادته الحضارة المصرية من تقدم ثقافى. ومما يتصل بهذا أيضاً وله علاقة مباشرة (بقصة أنوريس) أن الآلهات المصرية التى تمثلها المصريون فى شكل لبؤة كانت فى الاصل ذات صفات مروعة ولكنها

---

(١) A. Scharff, Die Altertuemer der Vor-und Fruehzeit Aegyptens, II, 1929, S. 57, Abb. 40-42 Taf. 18; A. Scharff, in Handbuch der Archæologie, 2. Lieferung, S. 449-50; H. Schaefer, Von aegyptischer Kunst, S. 15, 18, Taf. 43, 47 (1,2), 54 (1); H. Kees, Die Befriedung des Raubtiers, in Zeit. fuer aeg. Sprache und Altertumskunde, Bd. 67 (1931), S. 56 ff.

(٢) H. Schaefer, Von aegyptischer Kunst, S. 361, Anm. 15 b; F. Petrie, Prehistoric Egypt, Taf. VIII, 25, 27, 28; F. Petrie, The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, II, Taf. VI, 3-4; F. Petrie, Koptos, Taf. V, 5; F. Petrie, Naqada and Ballas, 1896, pl. LX.

(٣) F. Petrie, Abydos, part II, 1903, pl. III, 23-28; F. Petrie, Tombs of the Courtiers and Oxyrhynkhos, 1925, pl. VII, 1-5.

أخذت تفقد تدريجياً مع الزمن صفاتها الطبيعية [1]. ومما لا يخلو أيضاً من دلالة كبيرة أن الإلهة (عنات)، وقد كانت إلهة القتال فى سوريا، عندما أصبحت إلهة مصرية، انتهى بها الامر إلى أن فقدت صفاتها الاصلية وغدت صورة للالهة (ايزيس) مثال الزوجة المخلصة والام الرؤوم، واتخذت (حوراس) إبناً لها [2].

على أنه من جهة أخرى كانت القبائل التى تقطن الصحارى المحيطة بمصر لا تزال تعيش عيشة البداوة، لا يجمعها نظام حكومى متحضر ولا تكاد تستقر على حال، كما لم يكن لها نصيب من نعم الحضارة، التى تفيأ فى ظلالها المصريون آجالا مديدة، وإنما كانت تعيش على الكر والفر والنهب والسلب، وقد لاقى المصريون من شرها وعدوانها الشىء الكثير طوال عصورهم القديمة، مما كان يضطرهم من وقت الى آخر إلى إرسال الحملات لتأديبها وكسر شوكتها فى مواطن إقامتها. وليس من شك فى أنه كان لهذا بطبيعة الحال أثره على نفوس المصريين مما قوى اعتزازهم بما وصلوا اليه من حضارة وتقدم، وزادهم شعوراً برقيهم على سائر ما جاورهم من الشعوب ومنها قبائل بلاد النوبة، التى دعت الظروف الاقتصادية والتجارية الى اتصالهم بها. وهذه القبائل لم يقدر لها أن تتدرج فى مدارج الحضارة بقدر ما وسع ذلك سكان مصر، إذ احتفظت بثقافتها وحضارتها القديمة مدة طويلة وخاصة فى الأجزاء الجنوبية من بلادها، حتى أنه كانت لا تزال تسود بينها فى عهد الدولة القديمة فى مصر حضارة العصر الحجرى الحديث [3]. ومعنى هذا أن الحضارة المصرية سبقت حضارة بلاد النوبة وخلفتها وراءها منذ زمن مبكر. وليس من شك فى أن توحيد أجزاء مصر فيما قبل عهد الأسرات ثم فى بداية عهد الأسرات قد دفع بالحضارة المصرية خطى واسعة فى مدارج التقدم، فى حين كانت تتجاذب بلاد النوبة

---

(١) A. Erman, Die Religion der Aegypter, 1934, S. 33 f.

(٢) Ibidem, S. 150.

(٣) H. Junker, Toschke, S. 10 ; H. Junker und L. Delaporte, Die Voelker des antiken Orients, 1933, S. 10.

بطبيعة بلادها وسكانها عوامل التفرقة والخلاف . على أن ماكانت مصر تحرزه من تقدم كان يجد صداه وإن كان متأخراً فى بلاد النوبة . ومنذ الدولة المتوسطة على الاقل عمد ملوك مصر الى استعمار بلاد النوبة السفلى وصبغها بطابع مصرى . وقد نجحوا فى ذلك الى حد بعيد وخاصة فى الدولة الحديثة ، فأنشئت فيها المدن والحصون ، تقوم فيها المعابد تعبد فيها آلهة مصر وملوكها وملكاتها وتعلم الصناع النوبيون الفنون والصناعات المصرية . وفى عهد « رمسيس الثانى » بلغ صبغ بلاد النوبة السفلى بالطابع المصرى غايته [1] . لهذا لا غرابة إذا كان المصريون وخاصة فى الازمنة القديمة قد رأوا اختلافا كبيراً بينهم و بين سكان هذه البلاد ، تمثله فرقاً بين الحضارة والبداوة و بين الوداعة والضراوة .

من هذا كله نستطيع أن نفهم مايدل عليه الطابع الغالب فى «قصة أنوريس». وهذا الطابع لا يتسق مع روح الحضارة المصرية أتم اتساق فحسب ، وإنما يعبر عنها أجمل تعبير ويبرزها قوية واضحة إزاء بداوة بلاد النوبة التى تمثلها بطلتها . ولعل هذه الروح تتجلى بوضوح فيما جاء عن (تحوت) وخاصة فى (بردية ليدن) من أنه أخذ يستهوى بطلة القصة بأحاديثه الجميلة وقصصه المختلفة وانه قدم لها طعاماً مصرياً كان له عليها أثر كبير [2] ، كما يتجلى أيضاً فى تحول بطلة القصة الى غزال وديع بدخولها مصر وفى استقبالها استقبالا رائعاً وفى تبريد سورة طبيعتها ، ثم فى استحالتها الى امرأة جميلة [3] . وفى هذا كله ما يدل على صورة تخالف تماماً الصورة الاصلية للقصة [4] ، حتى أنه ليبدو واضحاً أن تقدم الحضارة المصرية وتطور العقائد والتصورات الدينية قد أفاضا

---

(١) J. H. Breasted, The Temples of Lower Nubia, in Amer. J. of Semitic Languages, 1906, p. 1 ff.; J. H. Breasted, A History of the ancient Egyptians, 1931, pp. 249, 316; E. Meyer, Geschichte des Altertums, 2. Bd. 1. Abt. 1921, S. 79 ff., 141-2, 295-6; A. Erman, Life in ancient Egypt, p. 504.

(٢) W. Spiegelberg, Die aegyptische Mythus..., S. 881-2.

(٣) Junker, Die Onurislegende, S. 89-90.

(٤) Ibidem, S. 163.

على عناصر القصة القديمة روحا جديدة أخرجتها عن معانيها الاصلية وأولتها الى ما يتفق وما أفادته الحضارة المصرية من تقدم . وبذلك تبدو هذه القصة بما يغلب فيها من طابع وبما أصبحت تدل عليه من معانى وتصورات ، انها قصة الحضارة المصرية .

***

ومع هذا يلاحظ أنه يفهم من النصوص المختلفة ، أنه بالرغم مما اكتسبته بطلة القصة من وداعة ومظهر فاتن ، فهى لا تزال تحتفظ إلى جانب ذلك بطبيعتها الضارية [١] . فهى الالهة التى تضحك وتغضب . وهى (باست) [٢] فى حالة الرضاء ، وهى (سخمت) [٣] فى حالة السخط . وهى الالهة ذات القلب المرح ، الذى يتقد فى حالة الغضب . وهى ذات العينين الوضاحتين اللتين تضيئان بشراً ، فاذا نظرت الى ضحاياها رمقتها بعينين ضاريتين ، محتقنتين بالدم ، يقدحان الشرر . وهى سيدة النساء ، والاخت الحسناء ، والزوجة الجميلة ، وتاج أبيها ، والإلهة المحبوبة عند النساء ، وإلهة الحب والموسيقى والطرب ، تغنى لها الاغانى الشجية ، ويؤدى أمامها الرقص الممتع ، ويحرق لها البخور العطر ، ويحلى رأسها بأكاليل الزهر ، ومع ذلك فهى سيدة اللهب والرعب ، زعيمة الشياطين المردة ، يطيب لها أن تجرع من دماء أعدائها ، وأن تلطخ جسدها بدمائهم . وهى التى يرتعد منها الناس إذا أرسلت على الجبال شواظ أنفاسها ، والتى يخشون غضبها ويطيب لهم رضاؤها . لذلك كان لا بد من ارضائها على الدوام ، فما كان ينبغى أن ينفد من أمامها النبيذ وألا يقدر لها منه كل يوم قدر واف تقضى حاجتها منه بقدر ما هى سيدة السكر والنشوة الدائمة . وحتى فى حالة رضائها بما يبذل لها ، لم تكن

---

(١) Junker, Der Auszug..., S. 7-8.

(٢) باست (باستت) الهة برأس قطة ، كان مقر عبادتها فى « بوبسطا » (تل بسطا) ، وكانت تعتبر الهة الحب كما كانت تمثل القوى النافعة للشمس .

(٣) سخمت الهة برأس لبؤة ، اتخذها « بتاح » اله « منف » زوجا له ، وكانت تمتاز بصفاتها الضارية وحبها لسفك الدماء ، ولذلك يظن أنها كانت تمثل أيضا القوى المهلكة للشمس .

ضراوتها لتخفى ، لانها لم تكن لتبتهج إلا بالنشوة القوية والرقص الجامح والضحايا الدامية .

فى هذا كله تتجلى الطبيعة المزدوجة لبطلة القصـــة ، وليس من شك فى أن ضراوتها أثر باق من طبيعتها وحياتها الاولى فى القصة الاصلية ، أبقت عليها الايام ، واستبقاها المصريون بما عرف عنهم من شدة محافظة على القديم ، واستبقتها التصورات الدينية المحافظة وما كانت تقتضيه العبادات من رهبة ورجاء ، وخوف وأمل . وهى مع هذا تتسق أتم اتساق مع ما تطورت إليه القصة فى أكثر مراحلها ، فهى إلى جانب ما تدل عليه من الصفات الطبيعية للبطلة ، توائم الثورات وغارات البدو فى بلاد النوبة ممـا اقتضى مصر جهودا وأعباء عظيمة ، وهى تمثل أيضا أحسن تمثيل بداوة صحراء النوبة إزاء الحضارة المصرية ، وتبرز هذه الحضارة فى ضوء قوى واضح . ولعله يتمثل أيضا فى ضراوة بطلة القصة ووداعتها استعمار مصر لبلاد النوبة وتمصيرها مع كثرة قيام الثورات فيها وتعرضها لغارات البدو . وأخيراً لعل فى هذه الطبيعة المزدوجة ما يتفق وما ذكرناه عن تماثيل الاسد فى عهد الاسرات من احتفاظها بما يوحى بقوة الاسد الطبيعية بالرغم ممـا يبدو على مظهرها من سكون واستقرار .

***

يتضح من هذا كله أنه يتردد فى (قصة أنوريس) صدى حياة الصيد ، التى كانت من أهم مشاغل المصريين فى عصورهم المختلفة ، كما أنه يتردد فيها أيضاً صدى علاقة مصر ببلاد النوبة وما تعرضت له هذه العلاقة من ثورات وحروب . وقد أفاض الزمن على هذه القصة قداسته فكساها ثوباً جديداً من المعانى والتصورات وبذلك غدت تمثل الحضارة المصرية إزاء بداوة بلاد النوبة وتكنى عن تمصير هذه البلاد وتمدينها . ولقد كسبت أيضاً مع الزمن معنى فلكياً بحيث صارت ترمز إلى اختفاء القمر ثم عودته إلى الظهور ، وهو ما دلل عليه (يونكر) . على ان هذا المعنى الجديد لم يستطع أن يمحو المعانى القديمة ،

التى لا يتسنى فهمها على حقيقتها إلا فى ضوء ما أسلفنا من اعتبارات . وعلى ذلك فقد جازت هذه القصة عدة مراحل مختلفة تطورت فيها معانيها ومراميها ، ولا يجب أن يكون هـذا مثاراً للاستغراب أو الشك وخاصة إذا قدرنا طول العصور التى اجتازتها وتطور حياة المصريين وأفـكارهم وعقائدهم مع شدة محافظتهم على تراثهم القديم . وإذا كانت العبادات والعقائد المختلفة قد استطاعت أن تترك أصداءها فى هذه القصة على نحو ما أثبت الاستاذ (يونكر) ، فليس من المستغرب أن تترك الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية آثارها عليها أيضاً فى ظل تطور تلك العقائد والعبادات .

تم طبع هـذه المجلة بمطبعة جامعة فؤاد الأول
فى ٢٨ من ربيع الأول سنة ١٣٦٦
الموافق ١٩ من فبراير سنة ١٩٤٧ م

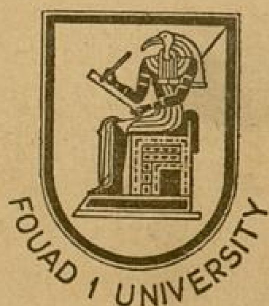
محمد زكى خليل
مدير مطبعة جامعة فؤاد الأول

(مطبعة جامعة فؤاد الأول ١٩٤٦/٣٠١/٥٠٠)

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS



VOL. VIII—PART II

DECEMBER 1946



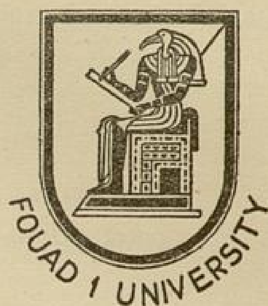
FOUAD I UNIV. PRESS
CAIRO
1947

Back numbers of this Bulletin are available at the following price for each volume:

	P.T.
Vol. I (part 1)	20
Vol. I (part 2)	5
Vol. II (part 1)	5
Vol. II (part 2)	5
Vol. III (part 1)	5
Vol. III (part 2)	5
Vol. IV (part 1)	5
Vol. IV (part 2)	5
Vol. V (only part 1 was published) ...	5
Vol. VI	48
Vol. VII	42
Vol. VIII (part 1)...	—
Vol. VIII (part 2)...	—

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Fouad I University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to **Dr. Fû'âd Hasanein ʿAli,** Editor of the Bulletin, Faculty of Arts, Giza Egypt.

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS



VOL. VIII—PART II

DECEMBER 1946

FOUAD I UNIV. PRESS
CAIRO
1947

CONTENTS

CONTACT BETWEEN APULEIUS AND LUCIAN, GODS' AND MARINE DIALOGUES

BY

D. L. DREW

Three ass-novels converge on the name of Lucian. And for Lucian's claim to *Lucius or Ass* it may be useful to set out in isolation the evidence showing that Apuleius' *Cupid and Psyche* was directly influenced by *Gods'* and *Marine Dialogues*. If the fact of such influence can be established, we have (failing sure evidence to the contrary elsewhere) sound reason to accept the tradition ascribing *Lucius or Ass* to Lucian.

It seems difficult to avoid recognising this influence and so, its almost necessary corollary. The two sets of Lucian's dialogues under consideration together contain no less than forty-one pieces. But their united bulk is roughly no more than that of *Cupid and Psyche*—that is, quite insignificant—some twelve to fourteen thousand words perhaps. The nature and persistence of the contacts between two twelve thousand examples of imaginative literature from contemporary pens would seem to preclude any theory of accidental resemblances. Apuleius is the debtor. He has indeed borrowed from other works of Lucian's also. But it is by examining together the selected two small bodies of imaginative writing that the relationship here asserted may best be seen. Wherever else Apuleius had pastured in Lucian's fields, it was fresh from browsing on these dialogues that he came to his composing of *Metamorphoses* IV 28-VI 24.

I.—As is well enough known, both writers have the same trick of representing the Olympians as not merely human in their

passions, but contemporarily human in their habits and circumstances—the final reductio ad absurdum humanum. Both use this very old literary device to produce comedy rather than satire. In particular both make play with the feline courtesies exchanged between the female divinities and the position of Mercury (Hermes) as factotum.

In *Met.* VI 23 Apuleius exploits the parody-assembly of gods found in Lucian's *Gods' Assembly*. In *Met.* VI 24 the Olympian banquet follows closely the line of description used in Lucian's *Icaromenippus*.

II.—Apuleius uses a (fully personified) talking Zephyrus, as Lucian in *Marine Dialogues* VII and XV.

In *Met.* V 22 and 23 Apuleius personifies the lamp, as does (more thoroughly) Lucian in his *Downward Bound or Tyrant*, where Lamp appears as a witness for the prosecution along with Bed. Apuleius personifies, along with Lamp, Razor.

III—Apuleius makes substantial transfer of selected Lucian-dialogues; which appear in Cupid and Psyche as separate dramatic scenes.

(*a*) Juppiter interviews Cupid, reproves him for his past conduct, forgives him, and in return demands assistance in his future gallantries: *Gods' Dial.* II (Eros, Zeus): *Zeus:* σκόπει, ὦ κατάρατε, εἰ μικρά, ὅς ἐμοὶ μὲν οὕτως ἐντρυφᾷς, ὥστε οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ πεποίηκάς με, σάτυρον, ταῦρον, χρυσὸν, κυκνὸν, ἀετόν . . . .

Met. VI 22: *Juppiter:* sed istud pectus meum . . . convulneraveris assiduis ictibus . . famamque meam laeseris in serpentes, in ignes, in feras, in aves et gregalia pecua serenos meos vultus sordide reformando . . .

Gods' Dial II (*final movement*): *Eros:* οὐκοῦν, ὦ Ζεῦ, μηδὲ ἐρᾶν θέλε · ῥᾴδιον γάρ τοῦτό γε.

Zeus: οὔκ, ἀλλ' ἐρᾶν μέν, ἀπραγμονέστερον δὲ αὐτῶν ἐπιτυγχάνειν · ἐπὶ τούτοις αὖθις ἀφίημί σε.

2

Met. VI 22 (*final movement*): *Juppiter*: at tamen modestiae meae memor . . . cuncta perficiam, dum . . . si qua nunc in terris puella praepollet pulchritudine praesentis beneficii vicem per eam mihi repensare te debere.

The catalogue of Jovian transformations is common. But its presence in a private interview between Juppiter and Cupid having the particular comedy—ending is not common. Lucian's business is done by, and cannot be done without, that ending; whereas the main value of the interview for Apuleius' narrative is not found in the ending.

(*b*) Venus scolds Cupid, threatening to beat him and destroy his artillery: *Gods' Dial.* XIX (Aphrodite, Eros): *Aphrodite*: τοὺς μὲν ἄλλους θεοὺς κατηγωνίσω ἅπαντας, τὸν Δία, τὸν Ποσειδῶ, τὸν Ἀπόλλω, τὴν Ῥέαν, ἐμὲ τὴν μητέρα . . .

Gods' Dial. XI (Aphrodite, Selene): *Aphrodite*: ἐκεῖνος ὑβριστής ἐστιν· ἐμὲ γοῦν αὐτὴν τὴν μητέρα οἷα δέδρακεν . . .

Met. V 30: *Venus*: et maiores tuos irreverenter pulsasti totiens et ipsam matrem tuam, me inquam, ipsam parricida denudas . . .

Gods' Dial. XI: Aphrodite: ὥστε πολλάκις ἠπείλησα, εἰ μὴ παύσεται τοιαῦτα ποιεῖν, κλάσειν μὲν αὐτοῦ τὰ τόξα καὶ τὴν φαρέτραν, περιαιρήσειν δὲ καὶ τὰ πτερά . . .

Met. V 30: *Venus* quae castiget asperrime nugonem istum, pharetram explicet et sagittas dearmet, arcum enodet, taedam deflammet, immo et ipsum corpus eius acrioribus remediis coherceat . . pinnas praetotonderit.

Apuleius supports his reproduction of the scene of *Gods' Dial.* XIX with reminiscences of Aphrodite's words in *Gods' Dial.* XI. These, it is here suggested, had led him to his description of Sleeping Cupid.

IV.—Apuleius owes to Lucian the initial inspiration (and also some particular ideas and phrases in its elaboration) towards

two of the studied word-pictures—namely, Venus Sailing and Sleeping Cupid. (*a*) *Marine Dial.* XV. (as Europa is carried over the sea) : . . αἱ Νηρηΐδες δὲ ἀναδῦσαι παρίππευον . . . τὸ δὲ τῶν τριτώνων γένος . . . Ποσειδῶν ἐπιβεβηκὼς ἅρματος, παροχουμένην τὴν Ἀμφιτρίτην ἔχων . . . ἐπὶ πᾶσι δὲ τὴν Ἀφροδίτην δύο Τρίτωνες ἔφερον ἐπὶ κόγχης κατακειμένην . . .

Met. IV 31 (Venus sails) : adsunt Nerei filiae . . et Portunus . . et Salacia . . Tritonum catervae hic concha sonaci leniter bucinat . . curru biiuges alii subnatant.

Again, the picture is, in its substance, common enough in literature. But it is noteworthy that in either example the eye is brought to rest finally upon a Venus drawn by precisely two Tritons. Having other employment for the conch Apuleius gives Poseidon's car to Venus for her transport.

(*b*) *Gods' Dial.* XI : *Selene* (*describing the Sleeping Endymion*) : . . . καθεύδῃ τῇ λαιᾷ μὲν ἔχων τὰ ἀκόντια ἤδη ἐκ χειρὸς ὑπορρέοντα . . . ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ ὕπνου λελυμένος ἀναπνέῃ τὸ ἀμβρόσιον ἐκεῖνο ἆσθμα . τότε τοίνυν ἐγὼ ἀψοφητὶ κατιοῦσα ἐπ' ἄκρων τῶν δακτύλων βεβηκυῖα, ὡς ἂν μὴ ἀνεγρόμενος ἐκταραχθείη . . .

Met. V 23 : caesariem ambrosia temulentam . . . ante lectuli pedes iacebat arcus et pharetra et sagittae, magni dei propitia tela. As Selene tiptoes up to Endymion, so Apuleius arranges that Psyche shall approach Cupid. And, no doubt, Apuleius meant Psyche's lamp to parallel the discovering light which Selene brought to Endymion.

V.— On two occasions when the needs of his narrative can scarcely be said to make them inevitable, Apuleius makes cursory references to the theme of a Lucian-dialogue : (*a*) *Gods' Dial.* XX : *Zeus* : καὶ λέγε πρὸς αὐτὸν ὅτι σέ, ὦ Πάρι, κελεύει ὁ Ζεύς, ἐπεὶ καλός τε εἶ καὶ σοφὸς τὰ ἐρωτικά, δικάσαι ταῖς θεαῖς . . . αὐτὸς οὐκ ἐπιτήδειος ὑμῖν δικαστής, ὁ δὲ νεανίας ὁ Φρύξ . . .

Met. IV 30 Venus : frustra me pastor ille, cuius iustitiam fidemque magnus comprobavit Juppiter, ob eximiam speciem tantis praetulit deabus. [Venus' position as chief beauty being called in question here, it was natural for her to recall Paris' judgement. But to recall Juppiter's part in that judgement was not at all so natural, since that was a relatively unimportant circumstance. Lucian, telling the whole story from a selected point, began with Juppiter.] (*b*) *Gods' Dial.* IV : *Ganymede* : ἄνθρωπε, οὐκ ἀετὸς ἄρτι ἦσθα καὶ καταπταμένος ἥρπασέ με ; . *Met.* VI 15 : affuit rapax aquila memorque veteris obsequii quo ductu Cupidinis Iovi pocillatorem Phrygium substulerat . . . . [Had not Lucian's dialogue been fresh in his mind, Apuleius would hardly have thought of connecting the eagle's kindness to Pasyche with the rape of Ganymede. Cupid had no conductor's duty in the story of the rape.] (*c*) In his only mention of Pan Apuleius alludes to Pan's association with Echo-as does also Lucian in the Pan-Hermes dialogue: *Gods' Dial.* XXXX : *Pan* ἐγὼ δὲ τῇ τε Ἠχοῖ καὶ τῇ Πίτυϊ σύνειμι καὶ ἀπάσαις ταῖς τοῦ Διονύσου Μαινάσι. *Met.* V 25: Pan deus rusticus iuxta supercilium amnis sedebat complexus Echo montanam deam.

In *Met.* VI 18 the somewhat obtrusive jest, aes si forte prae manu non fuerit, nemoeum expirare patietur, may be plucked from *Dialogues of the Dead* XXII, where Menippus is short of a ferry-fare.

And no doubt it is possible to discern other reminiscences of the kind in Apuleius. However, to cite such parallelism will not greatly strengthen the limited argument here attempted. That is based on the fact that in a small work of a few thousand words Apuleius is found in possession of very much of the small work of his contemporary, Lucian.

L'ENFANT-GAZELLE ET SES ANCIENS SOSIES

Réalité et Légende

PAR

M. VLADIMIR VIKENTIEV

L'Emir Lawrence Al-Shaalan a découvert pendant une partie de chasse dans le désert, situé entre l'Iraq et la Transjordanie, un garçon de quinze ans. L'extraordinaire est, non seulement que celui-ci fut trouvé dans une région tout à fait inhospitalière, mais encore plus qu'il faisait partie non pas d'une tribu de Bédouins, mais d'un *troupeau de gazelles*, dont il partageait la manière de vivre, l'allure, les cris et jusqu'à la course folle au moment du danger. On ne tarda donc pas de l'appeler "l'Enfant-Gazelle" ou "l'Enfant-Tarzan"(1).

Le but de notre article est de démontrer que le jeune sauvage peut, en toute justesse, se réclamer d'un nom beaucoup plus illustre et ancien, à savoir de celui d'*Enkidou*, héros de la célèbre épopée babylonienne, dite de Gilgamish. Nous ne le faisons pas par esprit de pédantisme. Le cas nous paraît trop intéressant pour qu'on le laisse tomber dans l'oubli. S'il excite, à juste titre, la curiosité parmi le grand public, les sportsmen et les médecins, il ne doit non plus passer inaperçu des assyriologues, et, en particulier, des étudiants de l'Epopée, qui vient d'être nommée. Les égyptologues, à leur tour, pourraient relever quelques parallèles dans leur folklore.

C'est à ceux-ci et à ceux-là que nous adressons ces lignes.

Parallèles Babyloniens

Les points de contact entre les faits, rapportés par le journaliste Abdoul Karim de Bagdad sur l'enfant-gazelle et ce que nous connaissons à propos de l'adolescent sumérien du début

(1) *Le Journal d'Egypte*, 12, IX et 27, XI, 1946.

de l'histoire, sont en effet multiples et frappants. Devant les yeux de nous autres, hommes de l'ère atomique, se renouvellent les choses que nous croyions révolues avec l'âge des chasseurs primitifs. De nos jours se refait l'ancienne légende de l'être chimérique, mi-homme, mi-animal, qui nous est familier d'après les cachets élamites, babyloniens et syro-cappadociens. Ce n'est pas moi, c'est le journaliste d'Iraq qui le dit, en parlant des "Bédouins crédules qui ont fait du garçon, trouvé dans le désert, une créature fabuleuse, *moitié-homme*, *moitié-gazelle*" (1).

Nous allons passer en revue les traits communs, l'un après l'autre.

La naissance. Le jeune Bédouin a dû être abandonné par sa mère dans le désert, où elle lui donna le jour. Ce ne serait pas là un fait unique en son genre. Un connaisseur du désert syrien nous renseigne que "il arrive que les Bédouines accouchent dans le désert et abandonnent leur bébé à la grâce de la nature". En voilà un "fait-divers", présenté d'une manière bien prosaïque ! L'épopée babylonienne nous en donne d'un cas pareil une version poétique. Les dieux s'y mêlent. A la place des parents humains nous avons devant nous le dieu du ciel *Anou*, donnant l'ordre à *Arourou* de créer l'enfant. La déesse s'exécute :

ilu A-ru-ru an-ni-ta ina še-me-ša : zik-ru (2) ša
  ilu A-nim ib-ta-ni ina libbi ša
[ilu A]-ru-ru im-ta-si ḳata-ša : [ṭi-ṭa iḳ-ta-ri-iṣ it-ta-di
  ina ṣêri
[ina ṣêr]i (?) ilu EN. KI. DU ib-ta-ni ḳu-ra-du (3)

Quand Arourou entendit ce vœu,
Elle évoqua dans son cœur un souvenir d'Anou.
Arourou se lava les mains.
Elle pétrit de l'argile dans le désert.
Dans le désert (?) elle créa Enkidou, le puissant, le lutteur.

---

(1) *Images*, 22, IX, 1946.

(2) Cf. זֵכֶר, arab. ذِكْر "souvenir, mémoire".

(3) Tabl. I, Col. II, ll. 33-35. Cette citation et les autres qui suivent sont faites d'après R. CAMPBELL THOMPSON, *The Epic of Gilgamish*.

Apparence chevelue et poilue. Immédiatement après vient la description animalesque du héros. Le texte babylonien nous dit :

> [u]-'-ur šar-ta ka-lu zu-um-ri-šu :
> up-pu-uš pi-ri-tu kima sin-niš-ti (1)
>
> Tout son corps est velu,
> Ses cheveux sont touffus comme ceux d'une femme.

Cela pourrait être appliqué à la lettre à l'enfant-gazelle. Au moment de sa capture, il portait de longs cheveux, lui tombant sur les épaules et le dos, et—

"tout son corps était couvert d'un duvet fin absolument remarquable".

Allaitement par les gazelles. Comme le bébé bédouin, Enkidou fut exposé dans le désert par ses parents divins, Anou et Arourou. Le premier, comme nous venons de l'entendre, a dû être trouvé et allaité par des gazelles. Du second il est dit pareillement que.

> ši-iz-ba ša na-ma-aš-te-e
> i-te-en-ni-iḳ (2)
> Du lait des bêtes sauvages
> Il (*sc.* Enkidou) avait l'habitude de sucer.

Le garçon bédouin et le héros babylonien broutant l'herbe avec les gazelles. Le jeune Bédouin, après le sevrage, se mit à brouter l'herbe avec les troupeaux de gazelles, dont il faisait partie. En ce qui concerne l'eau, il dépendait certainement comme eux des points d'eau, parcimonieusement distribués sur l'étendue du désert, que seuls eux et lui pouvaient atteindre en temps dû, grâce à leur endurance et leur vitesse.

Enkidou faisait la même chose. C'est dans ces termes que le texte babylonien décrit sa diète :

> it-ti ṣa-bâ-ti^{pl}-ma ik-ka-la šamma (3)
> it-ti bu-lim maš-ḳa-a i-šat-ti
> it-ti nam-maš-še-e mê^{pl} i-ṭib lib-ba-šu (4)

---

(1) Ibid. l. 36.

(2) Tabl. II, Col. III, ll. 1-2.

(3) *Šammu.* Cf. égypt. *smw*, copt. ⲥⲓⲙ.

(4) Tabl. I, Col. IV, ll. 3-5.

Avec les gazelles il broutait l'herbe,
Avec le bétail il se désaltérait aux abreuvoirs,
Avec les troupeaux il se délectait à boire.

Découverte d'Enkidou et de l'enfant-gazelle. Nous venons d'entendre que l'enfant-gazelle avait été découvert par un chasseur (l'émir de la célèbre tribu d'Al-Shaalan). En voilà donc un nouveau trait commun ! Enkidou, à son tour, fut surpris par un *chasseur*, qui s'empressa d'en parler au roi local, Gilgamish (le Nemrod de la Bible), et celui-ci lui dit de retourner et d'amener chez lui l'extraordinaire créature.

Voilà comment nous est relatée la première entrevue :

ṣa-a-a-du ḫa-bi-lu amelu
i-na pu-ut maš-ḳi-i ša-a-šu uš-tam-ḫi-ir-šu
....
[i]-mur-šu-ma ṣa-a-a-du uš-ta-aḫ-ri-ru pa-nu-šu
[šu]-u u bu-li-šu bi-tuš-šu i-ru-um-ma
[in-na]-dir uš-ḫa-ri-ir i-ḳu-ul-ma
[i-gu-ug] lib-ba-šu pa-nu-šu ar-pu
[i-te-ru-ub ?] nissatu ina kar-ši-šu
[a-na a-lik ur-ḫi] ru-ḳu-ṭi pa-nu-šu maš-lu. (1)

Un chasseur, un homme-guetteur,
Le rencontra devant l'abreuvoir.
....
Lorsque le chasseur le surprit, son visage (*sc.* d'Enkidou) se crispa,
Et il rentra chez lui avec son troupeau.
Il (*sc.* le chasseur) s'assombrit, il gémit de peur.
Son cœur et sa face se couvrirent de nuages.
L'épouvante entra dans ses entrailles.
Son visage fut pareil à celui qui a fait un long voyage.

Le récit moderne est comme toujours très sobre. L'émir-chasseur se contente de dire : " *J'ai eu la surprise* d'apercevoir

---

(1) Tabl. I, Col. II. 42-50.

une silhouette ressemblant à celle d'un enfant qui courait au milieu d'un troupeau de gazelles que nous chassions". La réaction du troupeau et du garçon, que celui-ci avait adopté, est la même que celle d'Enkidou et de son troupeau d'animaux sauvages. Dans les deux cas, c'est l'épouvante et la fuite.

L'émir, de son côté, a dû ressentir de l'anxiété en poursuivant pendant deux heures en auto le garçon, courant et sautillant comme les gazelles, que le chasseur craignait à tout moment de voir s'évanouir. Les prodigieux coureurs, bipède et quadrupèdes, lui avaient fait faire *quatre-vingt kilomètres*, ce qui, sur la surface caboteuse du désert syrien (comme nous le savons d'après nos propres expériences!), n'est pas une chose de tout repos. Le vaillant émir, tout comme le chasseur babylonien, a dû avoir en définitive un visage défait, "semblable à celui qui a fait un long voyage".

La capture. Le chasseur moderne n'a trouvé rien de mieux que d'effrayer et de pousuivre, jusqu'à ce que la proie humaine tomba d'épuisement, aggravé par une foulure au pied. Le chasseur ancien était plus malin que ça et... plus romantique. Lui imagina, sur le conseil de "l'émir" babylonien, d'amener une femme séduisante, experte en amour, une courtisane du temple d'Ishtar (Astarté). Elle n'a pas eu besoin de poursuivre l'homme. A peine celui-ci entrevit-il ses charmes qu'il tomba dans ses filets.

Initiation à la culture. Notre informateur iraqien nous raconte comment le garçon fut amené à Bagdad et avec quelles difficultés on l'habitua à manger la nourriture propre aux hommes. Il nous parle de ses regards craintifs (yeux de gazelle effrayée), de sa méfiance et de son étonnement devant le pain et un plat de viande posés devant lui.

Comme tout cela nous rappelle l'attitude d'Enkidou, amené par le chasseur et l'hiérodule dans un campement de pâtres, avant de le conduire dans la capitale, Erekh! (Le jeune Bédouin, que cela ne déplaise au lecteur, fut amené tout d'abord au poste le plus prache de l'"Iraqi Petroleum Company"!)

L'ancien texte babylonien (conservé à l'Université de Pennsylvanie) nous en parle à sa manière, lapidaire et expressive au possible :

a-ka-lam iš-ku-nu ma-ḫar-šu
ip-te-iḳ-ma i-na-aṭ-ṭal
u ip-pa-al-la-as
u-ul i-di ilu EN. KI. DU
aklam a-na a-ka-lim
šikaram (1) a-na ša-te-e-im
la-a lum-mu ud (2)

On mit du pain devant lui,
Il le rompit, le regarda
Et l'examina,
Mais Enkidou ne savait qu'en faire.
Du pain que l'on mange,
Du vin de dattes que l'on boit,
Il ignorait l'usage.

Dans l'épopée babylonienne, c'est la courtisane sacrée qui se charge de vaincre la méfiance de l'homme naturel et de l'amener à manger les aliments des hommes.

ḫa-ri-im-tum pi-ša i-pu-ša-am-ma
iz-za-kar-am a-na ilu EN. KI. DU
a-ku-ul ak-lam ilu EN. KI. DU
zi-ma-at ba-la-ṭi-im
šikaram ši-ti ši-im-ti ma-ti
i-ku-ul a-ak-lam ilu EN. KI. DU
a-di ši-bi-e-šu
šikaram iš-ti-a-am (3)

---

(1) Ass. *ši-ka-ru* ; hébr. שֵׁכָר ; égypt. (? v. *ta-k-īra*, dans MAX MÜLLER, *Asien und Europa*, 102) ; gr. σίκερα ; cf. سَكِرَ "être ivre".

(2) Tabl. II, Col. III, ll. 3-9.

(3) Tabl. II, Col. III, ll. 10-17.

L'hiérodule prit la parole
Et dit à Enkidou :
— " Mange le pain, oh Enkidou !
Ça fait partie de la vie.
Bois le vin de dattes, c'est l'usage du pays."
Enkidou mangea du pain,
Jusqu'à ce qu'il fut rassasié.
Il but du vin de dattes.

Dans le cas du garçon bédouin, le rôle de la séduisante prêtresse d'Ishtar fut joué par des infirmières, après que le médecin échoua dans ses tentatives, un peu trop pressantes, de le civiliser.

Le docteur l'a avoué lui-même :

" J'ai essayé de le pousser à manger, mais ceci l'a effrayé et il refusa ".

Les infirmières, bien qu'elles ne furent pas " sacrées ", comme l'autre, réussirent à la longue. Leur charme était-il pour quelque chose dans l'apprivoisement de l'enfant-gazelle, le docteur n'en parle pas. Il se borne à constater :

" Les infirmières m'ont dit que lentement et avec hésitation, il a en fait mangé un repas de pain et viande, sa curiosité ayant été éveillée par la vue d'autres personnes qui en mangeaient sans paraître en souffrir ".

Enkidou, lui aussi, goûta son premier repas humain en compagnie (des pâtres), encouragé, sans doute, non seulement par les paroles persuasives de la fille, mais aussi par l'exemple.

Coupe des cheveux et vêtement. Le héros sumérien, au moment de sa découverte dans le désert, n'avait pour tout vêtement que ses longs cheveux et le poil épais qui couvrait son corps. La femme le confia donc aux soins d'un coiffeur (?) et lui donna un habit.

Le passage de l'Epopée, qui en parle, est comme suit :

ul-tap-pi-it...... -i (?)
šu-ḫu-ra am pa-ga-ar-šu
ša-am-nam ip-ta-ša-aš-ma
a-we-li-iš i-we
il-ba-aš li-ib-ša-am
ki-ma mu-ti i-ba-aš-ši ([1])

(On ?) gratta (?)
Les poils de son corps.
Il se frotta d'huile.
Et devint pareil aux mâles.
Il revêtit un vêtement.
Et il devint tel un homme.

C'est pareil dans le cas de l'enfant-gazelle. Les premières photos nous le montrent avec de longs cheveux de femme, lui tombant sur le dos et les épaules. Et nous venons d'entendre du "remarquable poil" couvrant tout son corps. Les photos plus récentes nous le présentent les cheveux coupés court et portant une "galabiah".

* * *

Nous allons résumer. Dans les temps anciens, il en existait dans le désert un garçon, répondant au nom d'Enkidou, exposé par ses parents après sa naissance. Adopté par les gazelles, il commença par être allaité, puis à brouter l'herbe en leur compagnie et à s'abreuver aux mêmes points d'eau. Quand il atteignit l'âge d'adolescence, survint une femme qui l'apprivoisa, l'habitua à porter un vêtement et à se nourrir d'aliments, propres aux hommes. Chevelu et poilu, au moment de sa découverte, il fut tondu et prit l'apparence d'un beau jeune homme.

Tout cela peut être rapporté au jeune Bédouin, trouvé récemment dans le désert iraqo-syrien et amené à Bagdad. A cette occasion, il est intéressant de se souvenir que la version la plus complète de l' "Epopée de Gilgamish", dont l'histoire d'Enkidou fait partie, avait été trouvée sur les bords du Tigre, à

([1]) Tabl. II, Col. III, ll. 22-27.

l'amont de Bagdad. En quel endroit fut découvert Enkidou, nous ne le savons pas, mais ses caractéristiques géographiques devaient être plus ou moins les mêmes que ceux de l'habitat de notre enfant-gazelle.

Ce dernier peut donc, en toute justesse, passer pour une "réincarnation" du célèbre héros babylonien. Cela se borne pour le moment à son apparence et à ses premières réactions vis-à-vis de la culture. L'avenir nous montrera, si lui aussi fera preuve de qualités morales et d'endurance, autre que physi ue, et s'il sera désigné, comme l'autre, à l'admiration des hommes.



La légende babylonienne a eu une longue vie et elle n'est pas morte encore de nos jours. Il se peut donc que la "création fabuleuse" moitié-homme et moitié-gazelle, imaginée par les "Bédouins crédules", n'en est pas une et que ce ne soit qu'un écho des temps millénaires révolus qui vint se greffer sur le fait réel de la "ré-découverte" d'un Enkidou.

Parallèles Egyptiens

Nous venons de voir à quel point se concordent les données babyloniennes avec ce qu'on nous raconte sur le compte du garçon bédouin, trouvé dans le désert, aux confins de Bagdad. Ici et là nous sommes absolument *au même niveau primitif*.

Certains contes égyptiens, qui s'en font l'écho de la même tradition, transfèrent l'état primitif dans un milieu culturel supérieur, en remplaçant le stade-chasseur par le stade pastoral. De ce fait ils ont quelque peu embrouillé les choses. Mais à force de comparer, il nous est possible, sans grande difficulté, de reconstituer l'aucienne fable, pareille à celle d'Enkidou et de notre enfant-gazelle.

Nous nous bornerons à citer deux exemples.

Il en existe un fragment d'une histoire du Moyen Empire (environ 2000 ans av. J.-C.), connue sous le nom de "*Conte du*

Berger". Nous avons suggéré que ce n'était autre chose qu'une adaptation du début de l'"Epopée de Gilgamish", où il est précisément question de la jeunesse d'Enkidou [1].

Eh bien, là le héros ne fait pas partie d'un troupeau de bêtes sauvages, mais il est bel et bien un berger (*mniw*) ayant à sa charge des bœufs et des vaches. Pareillement à Enkidou il mène une vie paisible, loin de toute cul ure, et cela jusqu'au moment où il est surpris, comme l'autre au bord de l'eau, par une femme. Comme Enkidou, en présence du chasseur, et comme l'enfant-gazelle, pourchassé par l'émir sportif notre pâtre est saisi d'épouvante (il dit : [hieroglyphs] [2] "la terreur, qu'elle m'inspira, était dans mon corps") et s'enfuit avec son troupeau. Mais le jour suivant, la femme revient à la charge, en usant de la même arme que l'hiérodule.

De ce fragment, malheureusement n'ayant pas de suite, nous ne pouvons dégager que l'atmosphère de liberté et de tendre amitié liant l'être primitif à son troupeau, qui devait être propre à l'enfant-gazelle au même titre qu'elle l'était à Enkidou.

Le danger menaçant le héros du côté de la civilisation—qui n'a rien trouvé de mieux que de lui envoyer en qualité d'ambassadrice une "déesse" impudique (cf. l'hiérodule sacrée babylonienne)—trouve une expression chez le chaste berger qui s'exclame pathétiquement, en s'adressant aux autres pâtres, qu'il ne s'y trouverait personne capable de le faire quitter son doux hermitage. Il ne s'en éloignerait pas, même si une inondation exceptionnellement forte, eût submergé les patûrages !

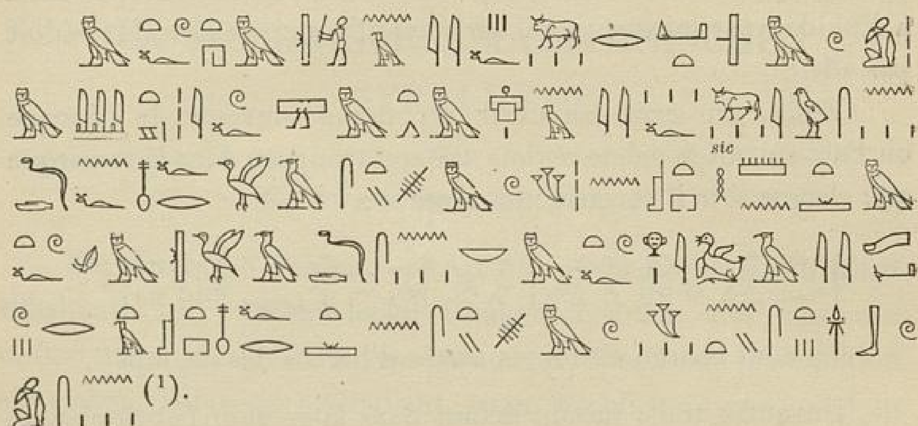
Nous voilà bien transférés des plaines arides des déserts, en bordure de Tigre et d'Euphrate, dans un milieu nilotique !

L'autre histoire est connue sous le titre de "*Conte des Deux Frères*". Elle date du Nouvel Empire, mais son héros reste ce qu'il était au Moyen, un pâtre, passant ses journées avec son troupeau et couchant la nuit au même endroit que lui.

---

[1] Voir notre "Enigme d'un Papyrus", publié au Caire, en 1940.
[2] "Conte du Berger", l. 7.

Bata—c'est le nom du héros—et son troupeau se parlent et s'entendent à merveille, surtout, chose significative, quand il s'agit de trouver un bon pâturage. Ce sont les bœufs, qui s'y connaissent et y mènent leur berger.



" Il amenait ses bœufs pour les faire brouter dans les champs. Il marchait derrière ses bœufs et ils lui disaient : " A tel endroit l'herbe est bonne ". Il écoutait tout ce qu'ils disaient et il les menait à l'endroit où il y avait de la bonne herbe qu'ils désiraient."

C'était également le cas d'Enkidou. Quant au garçon bédouin, il est temps de le dire, que lui ne parlait aucun langage humain, mais il émettait des cris, les mêmes que les gazelles. Donc, il devait connaître instinctivement leur signification, et les animaux qui l'entouraient, à leur tour, devaient le comprendre. Se nourrissant comme eux d'herbe, il les suivait d'un endroit du désert à l'autre, parfois se trouvant à des centaines de kilomètres, ce qui n'était pas pour lui plus difficile que pour ses amis quadrupèdes, connus pour leur endurance et vitesse.

Le stade culturel, auquel fut rapporté par l'auteur égyptien l'ancien fond, en a fait de Bata un mangeur de pain. Dans le " *Conte des Deux Frères* ", le héros se servant d'aliments humains est ainsi un fait accompli. Mais il en reste tout de même un écho

---

(1) *Pap. d'Orbiney*, p. 1, 1.9-p. 2, 1.I.

des temps révolus. Bata, nous est-il dit, reçoit le pain de la main de son frère aîné, assis avec sa femme, jouant le rôle de la séductrice babylonienne. Plus tard, la femme se dit prête de l'entretenir avec un somptueux banquet, à condition qu'il réponde à ses avances amoureuses. Cela se place bien en regard du repas servi à Enkidou par la courtisane, après que l'homme chaste fut séduit par elle.

Enfin, on croit percevoir un vague souvenir de l'époque où Bata suivait le même régime que son troupeau dans la remarque que chaque soir il revenait des champs :

[1]

"il était chargé de toutes sortes d'herbes des champs".

Un autre trait, faisant défaut dans la version babylonienne, mais qui est très caractéristique pour l'enfant-gazelle, c'est que ce dernier peut se déplacer deux fois plus vite que le coureur le plus alerte. Bata, lui connaît ce trait. Il s'enfuit en vitesse, quand son frère aîné le poursuit une lance à la main.

Decembre, 1946.

---

(1) *Ibid.*, I,5-1,6.

BEITRÄGE ZUR KENNTNIS DER HEBRÄISCHSAMARITANISCHEN SPRACHE (1)

VON

Dr. FÛA'D ḤASANEIN ʿALI

Die durch die Geniza von Alt-Kairo erhaltenen hebräischen Bibeltexte mit verschiedenen Punktationsarten, die von der bisher im wesentlichen allein bekannten tiberischen Punktation abweichen, haben es ermöglicht, einen Einblick zu gewinnen in die Entstehung des tiberisch punktierten Bibeltextes, wie er früher unmöglich gewesen ist. Wir können es jetzt deutlich verfolgen, wie aus primitiven Anfängen heraus sowohl in Babylonien als auch in Palästina der Versuch gemacht wird, den zuvor unpunktierten hebräischen Bibeltext mit Vokalzeichen zu versehen, wie diese Vokalisation immer komplizierter wird, wie die vershiedenen Systeme einander immer mehr angeglichen werden, bis schliesslich die einheitliche Punktation des Bibeltextes durchgeführt wird, die wir jetzt in den tiberisch punktierten Bibeltexten vor uns haben (2). Die älteren Texte zeigen deutlich, dass die jetzt durchgedrungene Aussprache des Hebräischen nicht die einzige gewesen ist, die im Mittelalter vorhanden war.

---

(1) Nach Šamsu al-Hukāmā' Abū Ishāq Ibrāhīm Ben Nūh Ben Mārūt Lebte im 12. Jahrh. unter der Regierung Salāhu id-Dīn's.

(2) Vgl. P. Kahle, Das Problem der Grammatik des Hebräischen. (Indogermanische Forschungen 45 (1927) 395 ff. ; Masoreten des Westens (im folg. MW) I (1927) und II (1930) ; ZAW 39 (1921) 230 ff. ; Vom Alten Test., Karl Marti ... gewidmet ... herausgegeben v. K. Budde (1925), S. 167 ff. ; Pontus Leander, Bemerkungen zur palästinischen Überlieferung des Hebräischen. (ZAW Neue Folge 13. Band 1936).

Wie wichtig die in Babylonien festgesetzte Aussprache des Hebräischen gewesen ist ([1]), ist anerkannt und die neuren Bearbeitungen der Grammatik der hebräischen Sprache, wie die von Bergsträsser ([2]) und die von Bauer-Leander ([3]), haben die in babylonischen Handschriften bezeugte Aussprache des Hebräischen in weitem Umfange neben der in der tiberischen Punktation festgelegten Aussprache berücksichtigt.

Wie wichtig die in der älteren, sogenannten palästinischen Punktation ([4]) des Hebräischen ([5]) festgelegte Aussprache für die Beurteilung der Aussprache des Hebräischen im Mittelalter ist, hat Pontus Leander in einem instruktiven, erst nach seinem Tode erschienen Artikel in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1936 nachgewiesen.

Wenn man die Aufgabe der wissenschaftlichen hebräischen Grammatik nicht lediglich darin sieht, die Regeln wieder aufzudecken, nach denen die tiberischen Masoreten die Aussprache des Hebräischen endgültig festgelegt haben, sondern der Überzeugung ist, dass es notwendig ist, zunächst einmal festzustellen, in welchen verschiedenen Formen uns das Hebräische in seiner Aussprache im frühen Mittelalter noch erhalten ist, um von da aus vielleicht der Aussprache des Hebräischen, näher zu kommen die uns eine Anschauung gibt von seiner damaligen Gestalt als sie noch Volkssprache war, so wird man allen Formen der Aussprache des Hebräischen, die uns neben der durch die tiberischen Masoreten festgelegten Aussprache erreichbar sind, sorgfältig nachgehen müssen.

([1]) Vgl. P. Kahle, Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der Babylonischen Juden, Leipzig 1902; P. Kahle, Masoreten des Ostens, Leipzig 1913.

([2]) G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik... I (1918) II (1929) Leipzig.

([3]) Bauer-Leander, Hebräische Grammatik, Halle 1922.

([4]) P. Kahle, MW ;

([5]) P. Kahle, M d W. 1, S. 36 ff.

Dass hierfür zunächst einmal die Form des Hebräischen in Betracht kommt, die uns in griechischer und lateinischer Transkription erhalten ist, ist längst anerkannt. Nachdem zunächst Prof. Franz Xaver Wutz sich diesen Untersuchungen gewidmet hatte und gewisse Gesichtspunkte dafür aufgestellt hatte (1), dann aber durch andere ihm wichtiger erscheinende Aufgaben so in Anspruch genommen war, dass er diese Darstellung nicht zu Ende geführt hat, hat neuerdings Alexander Sperber in einer umfangreichen und sehr übersichtlichen Abhandlung dieses Material, vor allem soweit es sich auf die zweite Kolumne der Hexapla des Origines und der bei Hieronymus vorliegenden Transkriptionen bezieht, in vortrefflicher Weise zusammengestellt und damit einen sehr wertvollen Beitrag für die wissenschaftliche Grammatik der hebräischen Sprache geliefert (2).

Eine weitere wichtige Quelle für die Aussprache des Hebräischen im Mittelalter, die von der durch die tiberischen Masoreten festgesetzten Aussprache unabhangig ist, bildet die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern. We die Samaritaner das Hebräische aussprachen, ist in den sechziger Jahren durch H. Petermann an Ort und Stelle festgelegt worden, und er hat darüber in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd. V, 1 berichtet (3). Seine Aufzeichnungen sind inzwischen durch einige Aufzeichnungen ergänzt und berichtigt worden, die H. Ritter und A. Schaade im Jahre 1918 in Nablus vorgenommen haben (4). Konnte man gegen diese Aufzeichnungen zunächst einwenden, dass es sich hier eben um die Aussprache der heutigen Zeit handelt und zunächst Zweifel an dem Alter dieser

(1) Vgl. Franz Wutz, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus I (1925), II (1933).

(2) Vgl. Alexander Sperber, Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations (Hebrew Union College Annual, Volume xii-xiii (1937-1938) S. 103 ff.).

(3) Vgl. H. Petermann, Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner...Leipzig 1868.

(4) Vgl. F. Diening S. 7.

Überlieferung haben, so ist das neuerdings dadurch anders geworden, dass hebräische Handschriften des samaritanischen Pentateuchs entdeckt sind, die gelegentlich eine Angabe der Vokalisation enthalten und die zeigen, dass die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern vor 600 Jahren nicht wesentlich anders gewesen ist. Diese Aussprache des Samaritanischen ist kürzlich Gegenstand einer Untersuchung durch Fritz Diening gewesen, der einen Abriss der hebräischen Laut—und Formlehre geliefert hat unter Berücksichtigung des vorhandenen Materials mit sehr zahlreichen Belegstellen. Diening hat hier auch bereits gelegentlich darauf hingewiesen, wie sich gewisse Eigentümlichkeiten der Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern auch in der sonstigen Überlieferung des Hebräischen nachweisen lassen, das uns in babylonischer oder palästinischer Punktation und in griechischer oder lateinischer Umschrift erhalten ist ([1]).

Eine wichtige Ergänzung zu der Untersuchung von Diening ist aber möglich. Es gibt grammatische Werke über das Hebräische, die von Samaritanern in arabischer Sprache im 12. und 13. Jahrhundert verfasst worden sind, und die selbstverständlich die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern voraussetzen. Die meisten derselben sind bereits vor mehr als 70 Jahren von Theodor Nöldeke bearbeitet und zwar hat er hier einen kurzen Überblick der Grammatik at-Tauṭia gegeben, und die Qawânîn al-Miqrâ von Abû Saʿîd herausgegeben und übersetzt. Wenn Nöldeke darauf hinweist, dass für das Verständnis der hebräischen Grammatik im allgemeinen diese von Samaritanern verfassten Schriften uns keinerlei wichtige neue Aufschlüsse geben, so hat er damit wohl recht. Immerhin, diese von Samaritanern geschriebenen Werke sind dadurch von grosser Wichtigkeit, dass sie uns eine Vorstellung geben von dem Hebräischen, wie es damals bei den Samaritanern gesprochen wurde. Und diese Angaben über die damaligen Aussprachen des Hebräischen bei den

---

([1]) Vgl. Fritz Diening, Das Hebräische bei den Samaritanern (Bonner Orientalistische Studien Heft 24).

Samaritanern sind uns heute wichtiger als sie es zu der Zeit sein konnten, als Nöldeke seine Untersuchung anstellte.

So habe ich es für notwendig gehalten, diese Schriften einer erneuten Untersuchung zu unterziehen und ihre Bedeutung für die Aussprache des Samaritanischen nach neusten Gesicts-punkten darzulegen. Es handelt sich zunächst um die hebräische Grammatik, die Šams al-Ḥukamâ Abû Isḥâq Ibrâhîm ben Nûḥ ben Mârût, unter dem Namen Kitâb at-Tauṭia fî naḥw al-luġa al-ʿibrânija verfasst hat. Der Verfasser lebte im 12. Jahrh. und zwar zur Zeit des Salâḥ ed-Dîn (1).

In der Hs. der Amsterdamer Academie der Wissenschaften, die auch Nöldeke vorgelegen hat, (die Hs. wird jetzt in der Universitats-Bibliothek zu Leiden aufbewahrt.) nimmt der Text 164 Blatt 4°, je mit 13 Zeilen bedeckt, ein. Die Schrift ist sorgfältig, und der Text weist gewisse Einwirkungen des in Palästina gesprochenen Arabisch auf, so sagt er auf S. 4

فإن كان واحد منهما أفاد معنى لم يفده الآخر

"Und wenn das eine (Substantiv) von ihnen (es handelt sich um אשה · איש) einen deutlichen Sinn gibt, gibt ihn das andere nicht". Wir haben hier den in Pal. Arab. charakteristischen Einsatz von "kâna" nach "in" und nach "lam" nicht Apocopatus sondern Indicativ (2)

فحذف الأسماء الظاهرة وأقام الأسماء الاشارة

"Er tilgte die Substantiva und stellte an deren Stelle die Demonstrativa".

Der Verfasser hat hierbei die beiden Substantiva "al-asmâ al-išârat", die im Genitiv-Verhältnis stehen, determiniert. Dagegen wäre richtig gewesen, wenn er nur das zweite mit dem Artikel determiniert hätte (أسماء الإشارة) (3).

---

(1) Vgl. T. H. J. Juynboll, Commentari in Historian Gentis Samaritanae. Academiae Typographos. MDCCCXLVI. S. 58.

(2) Vgl. P. Kahle.

(3) Vgl. Ms. S. 56.

" Das Pronomen der dritten Person Pl. m. ist in zwei Arten zu finden ". Hier ist " inna " mit nachfolgendem Nominativ statt des Acc. gebraucht ([1])

" Es war nicht nötig es zu erwähnen ". Auffallend ist der Gebrauch von " laisa " nach " kâna ". Derartige Beispiele kann man bei der Lektüre des Textes öfter finden. Der Verfasser des Textes entnimmt seine Beispiele dem Pentateuch der Samaritaner, der ja für sie die ganze Heilige Schrift darstellt. In der Hs. sind die Zitate mit voll-samaritanischen Buchstaben geschrieben, leider ohne Vokale. Ich habe sie in Quadratschrift umgesetzt und mich bemüht, den Beispielen die Aussprache beizusetzen, die wir aus Petermann und anderen Quellen erschliessen können. Der Verfasser ist bei seiner Darstellung der Grammatik des Heb. von der klassischen Arab. Gramm. (wie Sîbawaihi, Zamaẖšarî u.a.) beinflusst. Das ergibt sich ebenso aus dem Stil und der Art der Schilderung aber auch aus der Terminologie. Er teilt sein Buch in vierzehn Abschnitte ein :

1. Die Redeteile.
2. Die Einteilung der Nomina.
3. Die Substantiva.
4. Die Pronomina.
5. Der Status constructus.
6. Die Verbalnomina.
7. Die Einteilung der Verbalformen.
8. Qal (das leichte Verb d.h. dreiradikalig).
9. Die mehrradikaligen Verben .
10. Nifʿal (al-infiʿâl).
11. Hithpaʿel (al-iftiʿâl).
12. Imperativ.
13. Intransitiva und Transitiva.
14. Die Partikel.

In diesem Abschnitt erinnern : Die Redeteile, die Einteilung der Nomina, die Substantiva u.s.w. an die arabische Schulgrammatik. Qal, die schweren Verbalformen, Nifʿal, Hithpaʿel u.s.w.

([1]) Vgl. Ms. S. 72.

ist von den heb. Gramm. seiner Zeit genommen [1]. Aber man kann nicht sagen, dass nur etwa Zamaḫšarî seine Quelle gewesen ist. So unterscheidet er beim Imperativ neben dem Imperativ des Abwesenden ('amr al-ġâ'ib أمر الغائب) noch einen Imp. des Anwesenden ('amr al-muwâǧaha أمر المواجهة), den wir nicht bei Zamaḫšarî wohl aber bei Ibn al-Anbârî finden. (Vgl. die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer S. 214 hrsg. von Gotthold Weil.). Das will aber nicht sagen, dass nur etwa Ibn al-Anbârî seine Grundlage ist. Seine arabische Vorlage wird wohl irgendein Schulbuch gewesen sein, das im einzelnen noch nachgewiesen werden müsste. Im allgemeinen ist die Einteilung der Redeteile so wie die, die wir bei Zamaḫšarî finden.

Neben dem "Kitâb at-Tauṭia" habe ich einige andere Werke samaritanischer Autoren über ihre hebr. Grammatik hinzugezogen [2].

Al-Muġnija fî Kitâb at-Tauṭia, verfasst vom Hohenpriester Eleazar, dem Sohn des Hohenpriesters Pinehas, der das Hohepriesteramt von 764–789 H. (1363–1387 D.) verwaltete [3], ist in der Leidener Hs. der Tauṭia vorausgesetzt. Es soll, wie der Titel "al-Muġnija"—d.h. "die Genügende"—sagt, eine Art Zusammenfassung dessen sein, was die Tauṭia in grösserer Ausführlichkeit bringt. Im wesentlichen ist das Werk ein Auszug aus dem grösseren. Immerhin hat der Verfasser allerlei dazu getragen. Seine Stellung zu dem Werk seines Vorgängers ergibt sich aus der Einleitung zu seinem Buch:

وبعد لما كان كتاب التوطية فى نحو اللغـــة العبرانية الذى صنفه الشيخ
أبو اسحاق شمس الحكماء كتابا متفقا على تفضيله ورايت الأذهان تسام فى تطويله

---

(1) Vgl. A.M. bin ʿOmar Zamaḫšario; Al-Mufassal. Edidit J.P. Broch; ferner: Le Livre des Parterres Fleuris. Grammaire hebraïque en Arabe d'Abou l-Walîd Merwan ibn Djanaḥ. Publiée par J. Derenbourg, Paris 1886.

(2) S. unten S. xii ff.

(3) Vgl. A.E. Cowley: The Samaritan Liturgy, Vol. ii. S. XLIV

وتقصر . . . وأشرت فى مختصرى إلى زيادات لم يعينها وحدود لم يحررها
ومسايل توفى عنها ولم يذكرها وأمثلة لم يستحضرها . . .

"Und da das Kitâb at-Tauṭia fì naḥw al-luġa al-ʿibrânija (verfasst von aš šeḫ abû Isḥâq Šams al-Ḥukamâ) ein Buch ist, das von allen Seiten als sehr gut anerkannt wurde, aber gleichzeitig den Leser unter der allzu grossen Ausführlichkeit leiden lässt, füge ich meiner verkürzten Ausgabe das hinzu, was er nicht genannt hat und die Probleme zu denen er durch seinen Tod nicht mehr gekommen ist, sowie Beispiele, die dem Verfasser entgangen waren" ([1]).

Er teilt das Buch in 3 Kapitel und 12 Abschnitte ein, die wie folgt lauten:

Kapitel 1—Die Substantiva:

(*a*) Masculinum und Femininum
(*b*) Selbständige (ĝâmid) und unselbständige (muštaqq) Nomina.
(*c*) Part. act.
(*d*) Part. pass.
(*e*) Die Pronomina im allgemeinen und besonders die Pron. personalia.
(*f*) Die Pron. demonstrativa.
(*g*) Status constructus

Kapitel 2—Die Verben:

(*a*) Qal, schwere Verben (Piʿel, Pâʿal), Nifʿal und Hithpaʿel.
(*b*) Die schweren (mehrradikalgen) Verben.
(*c*) Nifʿal und Hithpaʿel.
(*d*) Transitiva und Intransitiva.

Kapitel 3—Die Partikel, und zwar besonders die Bedingungspartikel.

([1]) Vgl. Ms. S. 1.

Die Mugnija weicht schon bei der Anordnung des Stoffes von der Tauṭija ab. Es gibt auch Abweichungen im Material und ausserdem hat der Verfasser noch nachträgliche Korrekturen hinzugefügt.

Šams al-Ḥukamâ behauptet, dass "die Demonstrativa die auf etwas Entfernteres hindeuten, bloss gebraucht werden, im Zusammenhang mit dem dazugehörigen Nomen. Sie stehen immer hinter dem Nomen und werden mit einem ה verbunden" Der Verfasser der Mugnija zitiert dagegen neben Formen wie ההם · ההן auch ההוא · ההיא die seiner Meinung nach nicht unbedingt das ה brauchen.

Als Relativa führt er auch an: אשר · מי · מה die in der Tauṭia fehlen.

Von den 6 Formen, die nach Tauṭia das Partizip act. Qal hat werden in Mugnija uur 5 angeführt. Es fehlt die vom Verfasser der Tauṭia mit folgenden Worten charakterisierte Form "durch Einschiebung eines ו zwischen dem ersten und zweiten Radikal und durch Vokalisation des mittleren Rad". gebildet wird, also etwa Nu. 31, 30.

שומרי משמרת משכן יהוה

Während ferner at-Tauṭia behauptet: " den Verben, die die Vergangenheit bedeuten, muss man תמול (gestern) oder אמש (letzte Nacht beisetzen können, den Verben, die die Gegenwart bedeuten, das Wort הפעם (diesmal) oder עתה (jetzt)", lässt al-Mugnia אמש und הפעם aus.

In at-Tauṭia spricht der Verfasser von der verschiedenen Aussprachen des ד, das wie das arabischer Dâl د (madgûša, mit Dâgeš), manchmal wie Ḏâl ذ (marfûha, mit Rafe) ausgesprochen wird. Auch auf die doppelte Aussprache des ב mit Dageš und Rafeh, hat at-Tauṭia hingewiesen.

Al-Mugnija spricht statt "marfûha" von "murfija" od. "mufija".

الحرف إما مفرد أو مركب . . . ومنها ما له مخرجان وهى حروف
ويسمى أحد المخرجين مدغوشا والآخر مرفيا وقيل موفيا .

" Der Partikel ist entweder "einbuchstabig" oder ist aus mehrern "zusammengesetzt" Einige Buchstahen. בפדות haben zwei Aussprachen, deren eine "madguša" und andere "murfija oder mufija" genannt werden. Ferner: nach al-Mugnija hat das ר 3 Aussprachen von denen wir in der Tautia nicht erfahren.

Einige weitere Werke der Samaritaner über die Aussprache des Hebraischen hat Professor P. Kahle in Nablus nach alten dort vorhandenen Vorlagen abschreiben lassen. Sie befinden sich heute in der preussischen Staatsbibliothek zu Berlin. Es sind folgende:

هذه مقالة فى المقرا تأليف العالم الفاضل العم المرحوم الشيخ ابراهيم العيا
آل المرحوم يعقوب آل مرجان الدنفى . . . ألفها ١١٩٨ وفيها كلام وجده
فى كتاب صاحب القوانين لإرشاد المتعلمين لأبا (لأبى) سعيد وزاد من عنده .

" Es ist die Maqâla fîl-Miqrâ (Abhandlung uber die Lesung) verfasst von Ibrâhîm al-ʿAjâ b. Jaʿqûb b. Murgân al-Danfî, im Jahre 1198 H. (18. Jahrh.) aufgezeichnet nach seinem Tode wahrscheinlich von seinem Neffen (jedenfalls nennt er ihn ʿAmm). Er hat dann auch die Qawânîn li-iršâd al-Mutaʿallîmîn von Abû Saʿîd aufgenommen und ihnen dann allerlei beigefügt." Berlin Ms. Or. Q. 1101. Die Hs. ist nach einem alten Ms. in Nablus abgeschrieben.

قانون ابن درثا فى المقرا

Die Berliner Hs. Or. Q. 1102 ist eine andere Abschrift eines Originals, das dem Priester Taufîq gehörte, bestehend aus 7 Blätter etwa 1400 geschrieben. Der Qânûn ist wie auf Seite 3 b

---

(¹) Man erwartet "aḥad al-maḫragain".

ausgeführt wird, in ʻAsqalân im Jahre 534 aufgestellt. 6 Seiten. Es folgt dann die Abhandlung über die Lesezeichen (Tartîb al-Miqrâ ترتيب المقره).

Die Berliner Hs. Or. Q. 1103 "Tartîb al-Miqrâ, eine von dem sam. Hohenpriester Isḥâq b.ʿAmrân verfertigte Abschrift einer kleinen in seinem Besitz befindlichen Pergament Hs. Dieses Werk wurde von Prof. P. Kahle bearbeitet und zugänglich gemacht (1). Diese Werke geben Regeln fur die korrekte Aussprache des Heb. bei den Sam. Wohl das wichtigste Werk sind die Qawânîn von Abû Saʿid (2), die Nöldeke herausgegeben und übersetzt hat (3). Abû Saʿîd gab die meisten seiner Beispiele in einer Art phonetischer Umschrift mit arabischen Buchstaben, die für die Aussprache unter Umstanden ganz wichtig ist. Leider hat Nöldeke sie seiner Zeit in heb. Quadratschrift umgesetzt. Fur uns sind gerade diese Beispiele in arab. Transkription von grossem Wert und die Schlüsse die wir aus ihnen für die Lesung der hebr. Buchstaben ziehen können sind sehr bedeutungsvoll. z. B. Dt. 19, 19

وعشيتم لوكاشر زمم لعشوث لاحيو

ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו

s. Ms. S. 204

Gn. 37, 17. كى شمعتيم امريم نلكه دوثينه

כי שמעתים אמרים נלכה דותינה

s. Ms. S. 204.

Nu. 18, 8. لكل قد شى بنى يشرال لك نتتيم

לכל קדשי בני ישראל לך נתתים

s. Ms. S. 205

---

(1) Vgl. P. Kahle: "Die Lesezeichen bei den Samaritanern" in der Haupt-Festschrift, Leipzig 1926, S. 425 ff.

(2) Theodor Nöldeke: Über einige samaritanisch-arabische Schriften, die hebräische Sprache betreffend, Göttingen.

(3) Abû Saʿîd lebte im 13 Jahrh. Vgl. P. Kahle: Die Arabischen Bibelübersetzungen, Leipzig 1904. S. XI.

Nu. 18, 11 لكل تنوفت بنى يشرال لك نتتيم

לכל תנופת בני ישראל לך נתתים

s. Ms. S. 205.

Dt. 24, 8. كاشر صويتيم تشمرو لعشوث

כאשר צויתים תשמרו לעשות

s. Ms. S. 205.

Abû Saîd gibt uns wichtige Regeln, die weder in der Tauṭia noch in der Muġnia vorkommen. Einige dieser Abweichungen möchte ich hier anführen.

(Regel 2) "Das כ im Suffix der 2. P. Pl. wird in der hebr. Sprache bei aller Verschiedenheit der Ansichten stets mit Fatḥa gesprochen..., aber die ungebildeten Sprachverderber unter unsern Glaubensgenossen sprechen es falsch mit Kasra, aus Unkenntnis der Grundformen und Ableitungen der Sprache..."

(Regel 4) "Die vier hebräischen Präfixe des Imperfects נאית, nämlich das..., haben in der hebräischen Sprache stets Fatḥa, wie im Arabischen". Hierüber hat der Verfasser der Tauṭia nichts erwähnt Ausserdem führt er noch folgendes an: "Die Imperfecta sind aber schwer für die Aussprache und das Fatḥa ist der leichteste Vokal; und im Hebräischen wird der Vokal des Präfixes hierbei nicht verändert, ausser wenn er vor ein ו oder י tritt. Vor einem ו erhält es, dem Laut des ו entsprechend, amma, ...; vor י ein Kasra". Auch hierüber schweigt der Verfasser der Tauṭia.

Wichtiger ist aber die Regel für die Aussprache der Gutt., die in der Tauṭia fehlt. (Regel 8) "Wenn die Buchstaben des Damm und Kasr d. i. ו und י neben einem der Kehllaute עחהא stehen, sei es vor, sei es hinter ihm, so wird der Kehllaut, wenn beide radikal sind und einen wesentlichen Bestandteil des Wortes bilden, wie jener neben ihm stehende Buchstabe gesprochen".

Andere Werke, die ich zu meiner Arbeit gebraucht habe, sind dort vermerkt, und ich möchte sie daher jetzt nicht besonders erwähnen. Dagegen werde ich die Werke Petermanns und Dienings im Zusammenhang mit dem Bericht über meine Resultate anschliessend noch ausführlich behandeln.

At-Tauṭia ist ein Werk, das sich hauptsächlich mit der Grammatik der hebräischen Sprache bei den Samaritanern befasst. Es ist, wie oben gezeigt wurde, nach arabischem Muster geschrieben, und der Verfasser führt, um die grammatischen Gesetze zu bekräftigen, Beispiele an, die grösstenteils dem Pentateuch entnommen sind. Diesen, ursprünglich unvokalisierten, Beispielen habe ich so weit als möglich nach den Angaben von Petermann, Ritter und Schaade, die Aussprache in phonetischer Umschrift umgesetzt daher auch die Vokalisation gewisser sam. Bibelhandschriften berücksichtigt, die Professor P. Kahle in s. Exemplar Gall Abdruck von Sam. Pentateuch eigetragen hat.

Es ist ersichtlich, dass wir der at-Tauṭia Gesetze für die Grammatik sowie für die Aussprache entnehmen können, die anderweitig nicht zu finden sind. Einige der Resultate möchte ich in der Reihenfolge der Tauṭia hier anführen, und ich gebrauche der Einfachheit halber die Buchstaben.

Š.—Šams al-Ḥukamâ,
D.—Diening,
P.—Petermann.

Der Dual wird bei Ṡ. durch das Wort שני (für das Masc.) שתי (für das Fem.) mit dem Pl. der Substantiva oder durch Einschiebung eines schwachen Konsonnaten zwischen dem י des Pl. und dem vorangehenden Radikal gebildet...

P. führt als Beispiel an: "Für den Dualis haben die Sam. unsere Form ַיִם, wofür sie auch ofter ֵיִם sprechen; jedoch habe ich diese nur in folgenden Worten gefunden: pâmajem 27, 36. für פַּעֲמַיִם zum Unterschied von פְּעָמִים, welches der Sam. 33, 3. famem aussprach..." (s. P. S. 89 f.).

D. hat solche Form nicht aufgeführt.

Es kann vorkommen, dass der Pl. masc. durch ות und der Pl. fem. durch ים gebildet sird Bei P. nicht zu finden (s. P. S. 89). Besonders zu bemerken ist, dass Š. זו als demon. Pron. m. s. führt, und dass die uns bekannten Hss. des samaritanischen Pentateuch keine Beispiele dafür bieten. Dagegen haben wir im Hebr. Ex. 15,13.16 זוּ und zwar steht es nur poetisch für beide Numeri und Geschlechter. (Vgl. Bauer-Leander 261 e.) Ibid.: Die dem. Pron. זֶה זוּ Ps. 132, 2 und זוּ dienen auch als Relativ-Pron. Bei den letztgenannten ist diese Funktion sogar die gewöhnlichere.

Die Demonstrativa, die auf das Entfernere hinweisen, führt Š. auf.

P. und D. führen diese, sowie זו nicht.

Š. führt ו , ה / הו als Pron.—suff.mit dem Nomen verbunden —für die 3. P. s.m. P. führt bloss. ו

Abweichungen zwischen diesen Pronomina und denen von P. sind vorhanden (P. S. 92 ff.). Bei P., D. und Š. sind Varianten der Pron. suff. am Verbum vorhanden, jedoch fehlt bei P. und D. die 2. P. pl. f. gänzlich (s. P. S. 26 ff. und D. S. 50).

Der Pl. f. wird bei Š. nur durch ָת gebildet, wahrend P. ausserdem noch die aram. Form ות anführt (s. P. S. 89).

Sehr wichtig sind die Formen des Part. act. des st. Verbums Qal. Š. führt folgende sechs Formen, die im Vergleich mit Petermann, nachdem sich D. im wesentlichen richtet Abweichungen zeigen:

(*a*) das Fatha des mittleren Rad. wird verkürzt. שׁמֹר

(*b*) das Fatha des ersten Rad. wird verkürzt und das des mittleren Rad. wird mit Kasra vokalisiert. (שׁמֹרים) שׁמירים

(*c*) durch die Einschiebung eines ו zwischen den ersten und zweiten Rad. Der mittlere Rad. wird durch ein Kasra vokalisiert (הִשְׁמִר) השומיר

(*d*) durch die Einschiebung und Vokalisation des mittleren Rad. שומרי

(*e*) durch Einschiebung des ו. Das Fatha des mittl. Rad. wird verlängert. ולשופט

(*f*) durch die Einschiebung des ו zwischen den zweiten und dritten Rad. und nicht zwischen den ersten und zweiten. רחום

Ausser den verschiedenen Formen des Part. act., welche bei D. Seite 24 angeführt werden, kommen noch andere Formen vor.

Unter den mehrrad. Verben führt Š. die Form Pâ'al an, die genau wie Pi'el die Intensivität bedeutet Vgl. auch arab. ضاعفت in dem Sinne von ضُعِّفْتُ zweite Form von ضَعَفَ Mufaṣṣal S. 129. (Vgl. auch Bauer-Leander S. 281 ff.). Diese Form فَاعَلَ wird aber bei den hebräischen Gramm. als Qal betrachtet. (Vgl. Ibn Ganâḥ S. 140 f.). Diese Form kommt weder bei P. noch bei D. vor.

Š. stimmt mit den von Nöldeke zitierten Abû Sa'îds Qawânîn des ... (S. 11) über die Form des Imperfekts, welche D. (S. 31) anführt, überein. Er schrieb: "Nach Nöldeke (S. 11) gibt es im Imp. Qal zwei Formen: 1. der Vokal des ersten Radikals bleibt (z. B. ujezakar Gn. 30, 22). Regelmässig ist dies bei den Med. lar., d.h. der Guttural fällt in der Aussprache völlig weg und daher wird der Vokal auf den ersten Radikal übertragen. 2. der erste Radikal wird vokallos ...

Bezüglich der anderen Imperativ-Formen vgl. man D.S. 28 ff. Das Verb פ׳ה kommt bie D. nicht vor.

“ ה und א werden bei den Verben ל״ה und ל״א im Imperfekt und im Imperativ wie י ausgesprochen. (Siehe Ausführung über die Verben ל״ה und ל״א

Andere Beispiele für die Resultate, die man aus der Tauṭia ziehen kann, sind aus meiner vorliegenden Arbeit zu entnehmen

Šams al-Ḥukamâ hat uns in seiner Tauṭia berichtet, dass die 5 Buchstaben בדופת bei den Samaritanern verschiedene Aussprache haben. Im einzelnen hat er aber nur von ב und ד angegeben, dass beide eine Aussprache mit Dageš und mit Râfeh haben. Etwas mehr über die verschiedene Aussprache dieser Buchstaben findet sich in dem Werke des Ibn Darṭā, der etwa ein Zeitgenosse Šams al-Ḥukamâ war. Aber hier wie bei Šams al-Ḥukamâ vermissen wir nähere Angaben. Etwas weiter führen uns die Qawânîn al-Miqrâ von Abû Saʿid insofern, als, jedenfalls in der Leidener Hs., die Beispiele aus der Thora in arabischen Buchstaben umgeschrieben sind.

Es ist nun lehrreich, auf Grund der modernen Umschriften die heutige Aussprache des Hebraischen bei den Sam. zu vergleichen, wie sie einerseits bei P. andrerseits bei R.-S. aufgezeichnet ist und zu untersuchen wie die Verähltnisse hier liegen und wie diese sich zu den Angaben der Grammatiker des 12. und 13. Jahrh. erhalten.

ב

Das ב wird bei P. und P.-S. in folgenderweise wiedergegeben :

P. und R.-S. “b” z.B. Gn. 1, 4. ujebdel ויבדל ...... bîn בין ... ubîn ובין ;

Gn. 2, 2. bejôm ביום ; 8. beden בעדן

P. “v” R.-S. “b” z.B. Gn. 1, 4. tôv טוב (R.-S. ṭǒb)-; Gn. 3, 19. šuvak שובך (R.-S. šûbak).

P. “w” R.-S. “b” z.B. Gn. 11, 1. udewarêm ודברים (R.-S. ud̲ēbèrâm) ; Gn. 7, 21. ujigwa ויגוע (R.-S. uiígbá).

P. "bb" R.-S. "bb" z.B. Gn. 3, 16. erabbi ארבה (R.-S. ērboí) ; Gn. 6, 14. mibbêt מבית (R.-S. mibbit).

P. "v" R.-S. "bb" z.B. Gn. 4, 15. ševu' atajem שבעתים (R.-S. šibbūuātâ'èm) Gn. 6, 15. râva רחבה (R.-S. rabbah).

Wenn aber das ב als Präfix vor Nomina tritt, so wird es bei R.-S. mit "ef, af und af" (P. ev, av) wiedergegeben. z.B. Gn. 1, 6. éftok בתוך (P. evtôk) ; Gn. 1, 26. afsālamânu בצלמנו (P. evsalamanu) ; Gn. 1, 28. afdêket בדגת (P. evdeget) ; 2, 15. éfgan בגן (P. evgan) ; 3, 19. éfzât בזעת (P. evzaat) ; 6, 14. efkâfar בכפר (P. avkafar).

Wenn wir aber diese Nomina genau untersuchen so ergibt sich, dass sie alle mit einem der folgenden Konsonanten beginnen : ג·ד·ז·כ·צ·ת

Dies scheint als Regel sich durchgesetzt zu haben. In den anderen Fällen, lässt sich keine Regel feststellen.

Hingegen scheint die Aussprache des ב in dem folgenden Beispiel das Šams al-Ḥukamâ anführt, eine andere zu sein : Ex. 28, 43. בבאם אל אהל מועד

Nämlich das erste ב mit Dageš und das zweite mit Rafeh. Dieselbe Ansicht vertritt auch Ibn Darta. Gn. 48, 7.

בבאי מפדן ארם

ד

P. und R.-S. geben das ד mit dem Buchstabe "d" wieder. z.B. Gn. 4, 1. uâdam (P. waadam) והאדם ; Gn. 11, 1. udèbârèm (P. udewarêm). ודברים Šams al-Ḥukamâ und Ibn Darṭâ unterscheiden aber zwischen einem ד mit Dageš und einem ד mit Rafeh. z.B. Lev. 10, 4. דד אהרן

Šams al-Ḥukamâ berichtet weiter, dass das ד (madgušah) wie das arab. د und das ד (marfuah) wie das arab. ذ ausgesprochen wird.

Abû Sa'îd jedoch gibt uns auf S. 219 (Leidener Hs.) ein Beispiel dafür und zwar in arab. Umschrift. ד׳ ר ر ذ

ו

Nach Ibn Darta hat das ו drei Aussprachen : eine ursprüngliche (wie das ו in הוא) und zwei angenommene (entsprechend den Aussprachen des ב, also "b" und "w". Belege für diese dreifache Aussprache liefern P. und R.-S. :

P. "u" R.-S. "u" z.B. Gn. 2, 11. u. Gn. 3, 3. bu.

P. "w" R.-S. "w" z.B. Gn. 1, 10. walmaqwa (R.-S. welmaḳwa).

P. "w" R.-S. "b" z.B. Gn. 1, 9. jiqqawu (R.-S. jiḳḳābu).

P. "bb" R.-S. "b" z.B. Gn. 3, 11. ṣabbitek (R.-S. Ṣābîtek).

P. "ww" R.-S. "?" z.B. Gn. 4, 18. ujuwwaled

P. "o" R.-S. "o" z.B. Gn. 37, 29. ebbôr.

פ

Das פ wird bei P. und R.-S. in folgenderweise wiedergegeben :

P. "pp" R.-S. "bb" z.B. Gn. 2, 7. beppô (R.-S. bebbuh 23. appaam (R.-S. ebbâm).

P. "pp" R.-S. "b" z.B. Gn. 2, 10. jipparrad (R.-S. jibárrad.

P. "f" R.-S. "f" z. B. Gn. 1, 2. fani (R.-S. fāni) 11. firi (R.-S. fíri).

P. "ff" R.-S. "ff" z.B. Gn. 3, 2. miffiri (R.-S. miffîri).

P. "ff" R.-S. "f" z.B. Gn. 3, 5. uneffaqa'u (R.-S. u-nêfāḳâ'ū)

P. "p" R.-S. "?" z.B. Gn. 49, 4. pa'izta ; 14. emmešpatêm (emmešfatêm) ; 22. parat.

ת

Bei Petermann, Ritter-Schaade wird das ת durchgängig wie "t" wiedergegeben. Abû Saʿîd jedoch gibt uns Beispiele dafür, dass das ת als "ṯa" "ث" zu bezeichnen ist.

P. "t" R.-S. "t" Abû Saʿîd "ṯ" z.B. Gn. 37, 17. dutina
كى شمعيثم أمريم نلكه دوثينه

כי שמעתים אמרים נלכה דותינה